Die Religionsgespräche der deutschen erzählenden Dichtung bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität

zu Marburg

vorgelegt von

Elisabeth Schenkheld

aus Kleinschmalkalden

Marburg an der Lahn 1930

Universitätsverlag von Robert Noske in Borna-Leipzig

1930

Als Dissertation angenommen am 18. Juli 1928

Berichterstatter: Herr Professor Dr. Helm

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Juli 1928

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät

Dem Andenken meines Vaters

Inhalt.

1. Kapitel. Seite

Vorkommen und Aufbau der mittelhochdeutschen Religionsgespräche.

I. Das Material 1
II. Die Situation der Gespräche 7
III. Die Stellung der Vertreter der verschiedenen Religionen zueinander. 39
IV. Die Art der Überwindung 45

2. Kapitel.

Der Gedankengehalt der Religionsgespräche.

I. Der Glaube an Gott als den Schöpfer und Lenker der Welt . . . 55
II. Die Trinitätslehre 73
III. Christologische Fragen 80
IV. Soteriologische Fragen 99
V. Die Stellung zum jüdischen Gesetz 111

3. Kapitel.

Die literarische Beurteilung der mittelhochdeutschen Religionsgespräche . . . 115

Literatur.

A. Mittelhochdeutsche Quellen.

Alexander von Ulrich von Eschenbach, ed. W. Toischer. Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart CLXXXIII, 1888. (Bibl.Lit. Ver.)

Barlaam und Josaphat von Rudolf von Ems, ed. Fr. Pfeiffer. Dichtungen des deutschen Mittelalters 3. Bd. 1843. (zit.: Barl. u. Jos.)

Der Laubacher Barlaam. Eine Dichtung des Bischofs Otto II. von Freising (1184—1220), ed. A. Perdisch. Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart CCLX, 1913. (zit.: Laub.Barl.)

Der Heilige Georg Reinbots von Durne, ed. C. v. Kraus. 1907. (zit.: Hlg.Georg.)

Priester Arnolts Legende von St. Juliana, ed. Schönbach. Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Phil.-Hist. Klasse 101, 1882, S. 445—536.

Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen, ed. Edward Schröder. Monumenta Germaniae Historica. Deutsche Chroniken, Ersten Bandes Erste Abteilung, 1892. (zit.: Kchr.)

Karl der Große vom Stricker, ed K. Bartsch. 1857. (zit.: Karl.) Bibliothek der gesamten deutschen Nationalliteratur Bd. 35.

Karl Meinet, ed. A. von Keller. Bibl.Lit.Ver. Stuttgart XLV, 1858. (zit.: Karlm.)

Mai und Beaflor. Dichtungen des deutschen Mittelalters 7. Bd. 1848.

Legende von der Heiligen Margareta, altfranzösisch und deutsch, ed. W. L. Holland. 1863.

Sante Margareten Marter, ed. K. Bartsch. Germania, Vierteljahrschrift für deutsche Alterthumskunde, IV, 440—471, 1859. (= Pfeiffers Germania.)

Der Münchener Oswald, ed. G. Baesecke, Germanistische Abhandlungen 28. Heft, 1907.

Der Wiener Oswald, ed. G. Baesecke. 1912. Germanische Bibliothek ed. W. Streitberg 3. Abt. 2. Bd.

Parzival von Wolfram von Eschenbach, ed. K. Lachmann. 5. Ausgabe, 1891.

Das Rolandslied des Pfaffen Konrad, ed. C. Wesle. Rheinische Beiträge und Hülfsbücher zur germanischen Philologie u. Volkskunde Bd. 15, 1928. (zit.: Rolandsl.)

Sanct Servatius oder Wie das erste Reis in deutscher Zunge geimpft wurde, von Friedrich Wilhelm. 1910.

Silvester von Konrad von Würzburg, ed. P. Gereke. 1925. (zit.: Silv.Ko.)

Trierer Silvester, ed. C. Kraus. Monumenta Germaniae Historica. Deutsche Chroniken Erster Band, 1895.

Wigalois von Wirnt von Gravenberc, ed. J. M. N. Kapteyn, 1. Bd.: Text, 1926. Rheinische Beiträge und Hülfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde Bd. 9.
Willehalm von Wolfram von Eschenbach, ed. K. Lachmann. Fünfte Ausgabe, 1891.
Willehalm von Ulrich von Türheim. Codex Palatinus Germ. 404.
Wilhelm von Wenden von Ulrich von Eschenbach, ed. W. Toischer. 1876. (zit.: Wilh.v.W.)

B. Vergleichsmaterial.

I. Antike und frühmittelalterliche Dialoge.

Justins Dialog mit dem Juden Tryphon (griech.), deutsch von Ph. Haeuser. Bibliothek der Kirchenväter 1917. (zit.: Justins Dialog.)
Dialog Octavius des Minucius Felix (lat.), deutsch von Alfons Müller. Bibliothek der Kirchenväter 1913.
Altercatio Symonis et Theophili, ed. A. Harnack. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Bd. I Heft 3, 1883. (zit.: Alterc.Sym.etTheoph.)

II. Dialoge des Hochmittelalters.

Disputatio Judaei cum Christiano de fide christiana scripta a Domno Gisleberto abbate Westmonasterii (= Gislebertus Crispinus). Migne, Patrologiae Cursus Completus Ser. II Tomus CLIX col. 1005—1036. 1854. (zit.: Gisleb.Crisp.)
Tractatus sive Dialogus Magistri Gualteri Tornacensis et Balduini Valentianensis contra Judaeos. Migne, Patrologiae Cursus Completus Ser. II Tomus CCIX col. 423—458. 1855. (zit.:Dial. Gualt.Tornac.)
Rupert von Deutz, Annulus sive Dialogus inter Christianum et Judaeum. Migne, Patrologiae Cursus Completus Ser. Latina, Patrologiae Latinae Tomus CLXX col. 559—610. 1894.
Petri Alfonsi ex Judaeo Christiani Dialogi XII. Migne, Patrologiae Cursus Completus Ser. II Tomus CLVII col. 535—672. 1854. (zit.: Petrus Alfonsi.)

III. Sonstiges.

E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes. 1. Bd.: Die Apokryphen des A.T., 1900; 2. Bd.: Die Pseudepigraphen des A.T., 1900.
Sanctus Silvester Papa (zwei Fragmente). Migne, Patrologiae Cursus Completus Ser. I Tomus VIII col. 795 ff. 1844.
Simeon Metaphrastes, Vita Sancti Silvestri, bei Surius, Historiae Sanctorum p. 1173—1187. (zit.: Surius.)
Vita Sancti Silvestri Papae et Confessoris, bei Mombritius, Sanctuarium, 1556; Neue Ausgabe Parisiis MCMX, 2. Bd. S. 508—27. (zit.: Mombritius.)
Jacobi a Voragine Legenda Aurea. XII. de sancto Silvestro p. 70 ff.
Biblia Sacra Vulgatae Editionis. Juxta Exemplar ex Typographia Apostolica Vaticana. Romae 1592. ed. Leander van Ess, 1822—1824.

Joh. Jos. I. v. Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters. 2. Aufl. 1863.
A. Geiger, Proben jüdischer Verteidigung gegen christliche Angriffe im Mittelalter. Jahrbuch von Breslauer. Ohne Jahr.
H. Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Bd. 6—8. 1861—1875.
M. Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Frankreich und Deutschland. Wien 1880.
K. Helm, Das Evangelium Nicodemi von Heinrich von Hesler. Bibl.Lit.Ver. in Stuttgart CCXXIV, 1902. (zit.: Helm, Ev.Nicod.)
— Untersuchungen über Heinrich Heslers Evangelium Nicodemi. Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur XXIV, 85 bis 187, 1899. (zit.: Helm, Beitr.24.)
O. Kohl, Zu dem Willehalm Ulrichs von Türheim. Zeitschrift für deutsche Philologie XIII, S. 129—163 und 277—303, 1882.
Is. Loebs, La Controverse Religieuse entre les Chrétiens et les Juifs au Moyen-Age en France et en Espagne. Revue de l'histoire des Religions 17 (Mai-Juin) p. 311—337 und 18 p. 133—156.
H. F. Maßmann, Der Keiser und der kunige buoch oder die sogenannte Kaiserchronik. Bibliothek der gesamten deutschen Nationalliteratur Bd. IV, 3. Theil, 1854. (zit.: Maßmann, Kchr.)
Naumann, Der wilde und der edele Heide. Festgabe für Ehrismann 1925 S. 80—101.
H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter. 2 Bde. 1875 u. 1877.
M. Roediger, Trierer Bruchstücke, III. Silvester. Zeitschrift für deutsches Alterthum XXII S. 145—209, 1878.
M. Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache ... Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Bd. VI, 3, 1878.
Fr. Vogt, Zeitschrift für deutsche Philologie 26, 550 ff.
H. Walther, Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters. Teil I—II, 1. Diss. München 1914.
— Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters. Vollständig in Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters herausgegeben von P. Lehmann. Bd. V Heft 2, 1920. (zit.: Walther, Quellen u.Unters.)
O. Zöckler, Der Dialog im Dienste der Apologetik. In „Beweis des Glaubens" XXIX, 1893, S. 209—230, 301—315, 331—349.

1. Kapitel.

Vorkommen und Aufbau der mittelhochdeutschen Religionsgespräche.

I. Das Material.

Zur Erörterung des Christenglaubens mit Andersgläubigen ergeben sich für das Hochmittelalter drei verschiedene Möglichkeiten:

1. Gespräche zwischen Christen und Juden,
2. Gespräche zwischen Christen und Heiden,
3. Gespräche zwischen Christen, Juden und Heiden,

wobei man jedoch annehmen kann, daß diese dritte Art tatsächlich nur wenig vorgekommen ist. Indessen finden sich alle drei Arten in den mittelhochdeutschen Quellen, die wir zu betrachten haben [1]). Als einzige Juden-Christen-Disputation liegt uns der Sent der Silvesterlegende Konrads von Würzburg vor. Darin stimmt Konrads Silvester mit der ganzen übrigen Überlieferung der Legende überein, die Konstantins Mutter Helena eine Jüdin sein läßt [2]) und darum eine Disputation zwischen jüdischen Meistern und dem Papst Silvester stattfinden läßt. Die einzige Disputation zwischen Christen, Juden, Heiden liegt in der Silvesterlegende der Kaiserchronik vor (8322—10372). Da der Verfasser der Kaiserchronik stillschweigend voraussetzt, daß die

---

[1]) Zöckler, „Beweis des Glaubens" 29, 309 ist der Ansicht, daß die Form des Juden-Christen-Heidendialogs durch Abälards Dialogus inter Christianum, Judaeum, Philosophum in die Literatur eingeführt worden ist.

[2]) Is. Loebs, Revue de l'histoire des religions 17, 318 erwähnt, daß im Toledot Jesu, einer apokryphen Jesus-Biographie, eine jüdische Königin Helena zum Glauben an Jesus kommt, und bemerkt dazu: „Die christlichen Schriftsteller haben sie natürlich für die Kaiserin Helena, die Mutter Konstantins, genommen." Ob dadurch die Helena der Silvesterlegende zur Jüdin wird, oder ob umgekehrt die Verwechslung der Helena des Toledot Jesu mit der der Silversterlegende nur möglich war, weil die Helena der Legende schon als Jüdin galt, kann ich nicht entscheiden.

Triererin Helena, Konstantins Mutter, eine Heidin ist [3]), so muß sie auch mit heidnischen Meistern zum Sent kommen. Nun erfordert aber die Tradition jüdische Gelehrte und gibt ein Religionsgespräch, wie es eigentlich nur mit jüdischen Meistern geführt werden kann, die die Schrift des A.T. kennen und anerkennen. So kommen zur Disputation Christen, Juden, Heiden. Tatsächlich aber sind es nachher nur die jüdischen Meister, die als Gegner des Christentums auftreten, als Juden erkennbar, auch wenn sie nicht ausdrücklich als Juden bezeichnet würden, denn das, was ein Jude gegen das Christentum vorzubringen hat, macht auch den Inhalt ihrer Angriffe aus. Meist werden sie jedoch noch besonders bezeichnet durch der „Jude", „der hebreische man", nur bei dem zwölften Meister Zeleon fehlt eine derartige Bezeichnung. Einmal wird sogar in dem Benehmen Aunans etwas typisch Jüdisches geschildert,

V. 9160 ff.: Duo zurnde der jude Aunân:
sîniu sceltwort huob er an,
mit houbte unt mit handen
vuor er alse man in brande,
er huob michel ungebâre.

Alle übrigen Religionsgespräche sind Christen-Heiden-Gespräche. Sie sind sehr zahlreich in der Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts, wie ja auch die Berührung zwischen Christen und Heiden sich in der Zeit in Wirklichkeit häufig ergab. Da die Situation dieser Gespräche im folgenden eingehend zu behandeln ist, so sei hier nur eine kurze Übersicht über die einzelnen Gespräche gegeben. Es gehören hierher zunächst die verschiedenen Religionsgespräche der Kchr.

Kchr. 1962 ff. Das religiöse Gespräch zwischen dem Jüngling Clemens und Petrus.

Kchr. 2128—2590. Die Disputation zwischen Petrus und Simon Magus (die ihre Quelle in der Simon-Magus-Legende der pseudoklementinischen Rekognitionen hat und letzten Endes auf Acta 8, 9 ff. zurückgeht).

Kchr. 3163—3892. Die Disputation des Alten Faustinianus mit seinen unerkannten Söhnen und Petrus über die wîlsælde [4]).

---

[3]) Darauf hat zuerst Vogt, ZfdPh. 26, 561 gegenüber Rödigers Auffassung (ZfdA. 22) hingewiesen.

[4]) Über wîlsaelde, das durch die Konstellation in der Geburtsstunde bestimmte Geschick des Menschen vgl. Maßmann III S. 669 f. und die späteren Ausführungen dieser Arbeit Kap. 2 S. 67 ff.

Kchr. 6177—6198. Decius' drohende Aufforderung an Sixtus, die Götter anzubeten, und Sixtus' Antwort.

Kchr. 6325 ff. Laurentius auf der Marter.

Kchr. 8540 ff. Die dem Sent vorausgehende Bekehrungsaufforderung an Helena.

Der Vollständigkeit halber seien noch die weiteren weniger wichtigen Gespräche der Kchr. erwähnt.

Kchr. 1876—1905. Barnabas' Missionspredigt und die Frage der Römer, mit der sie ihn versuchen wollen.

Kchr. 1838—1872. Missionspredigt der Kaufleute und die Einwände der Römer.

Kchr. 2688 ff. Petrus tröstet die bekümmerte Frau.

Kchr. 2858 ff. Heilungswunder mit dem typischen Glaubensgespräch.

Kchr. 2970 ff. Bekehrungsgespräch.

Die verschiedenen Religionsgespräche im Barlaam und Josaphat des Rudolf von Ems und im Laubacher Barlaam, die zum größten Teil ganz undogmatisch nur die Frage der Askese und Weltflucht behandeln.

Barl. u. Jos. 9, 3 ff. Der König Avenir fragt seinen früheren Ratgeber, warum er Ehre und Gut aufgegeben habe. = Laub. Barl. 281—613.

Barl. u. Jos. 15, 16—16, 35. Der König stellt sich in listiger Absicht gegen Barachias, als wollte er sich zum Christentum bekehren. Dadurch wird Barachias veranlaßt, Aussagen über seinen Glauben zu machen. = Laub. Barl. 916—998.

Barl. u. Jos. 41,5—177, 36. Die lange Unterweisung Josaphats im Christentum durch Barlaam, in der der gesamte Glaubensinhalt vorgetragen wird, reichlich durchsetzt mit Bildern und Gleichnissen. Zum Schluß eine Taufkatechese. Auch diese Unterweisung bringt viele asketische Gedanken, während sonst die Religionsgespräche nur entweder einfachste Vulgärfrömmigkeit oder dogmatische Erörterungen enthalten. = Laub. Barl. 1788—7960.

Barl. u. Jos. 202, 33—203, 24. Das zum Schein zornige Gespräch zwischen Avenier und dem heidnischen Zauberer Nachor, der sich als Barlaam ausgeben soll. = Laub. Barl. 9411—9448.

Barl. u. Jos. 205, 25—214, 38. Versuch Aveniers, Josaphat von seinem Glauben abzubringen. = Laub. Barl. 9487—10 038.

Barl. u. Jos. 216, 22—222, 30. Zweiter Versuch Aveniers, Josaphat von seinem Glauben abzubringen. = Laub. Barl. 10 109 bis 10 550.

Barl. u. Jos. 225, 3—276, 32. Der betrügerische Sent, die Disputation des Pseudo-Barlaam mit den Vertretern der heidnischen Religionen. = Laub. Barl. 10 551—11 603.

Barl. u. Jos. 279, 10—282, 18. Nachors Unterweisung durch Josaphat. = Laub. Barl. 11662—11849.

Barl. u. Jos. 303, 19—305, 8; 305, 29—307, 26. Religiöses Gespräch zwischen Josaphat und der syrischen Königstocher, die ihn verführen und so zum Abfall vom Christentum bringen will. = Laub. Barl. 12 618—12 785.

Barl. u. Jos. 318, 32—330, 40. Theodas wird von Iosaphat überwunden. = Laub. Barl. 13096—13741. Der König und Theodas bei Josaphat.

Barl. u. Jos. 332, 1—333, 20. Theodas Unterweisung durch Josaphat. = Laub. Barl. 13742—13831.

Merlin 159 ff. Joseph von Arimathia rät König Evaleth von Britannien, sich zu bekehren.

Wilh. v. W. des Ulrich von Eschenbach.

2690—3091. Unterweisung Willehalms durch den jerusalemitischen Christen.

4479 ff. Pilger erzählen Frau Bene von Christus.

5717—5871. Frau Bene fragt Willehalm nach seinem Gott und nach dem Christenglauben.

Hlge. Georg 1956 ff. Georg bekehrt die arme Witwe.

2533—2854. Georg belehrt Alexandrina über den Christenglauben.

2929 ff. Georg erweist die Nichtigkeit des Gottes Apollo.

3580 ff. Alexandrina zeugt für Jesus.

3847 ff. Georg zeugt von Jesus, der ihn in seiner Marter bewahrt hat.

4318—4397. Der Kaiser wirft der Kaiserin ihren Abfall vor. Bekenntnis Alexandrinas.

Auch in den übrigen Märtyrerlegenden finden sich Religionsgespräche.

Juliana 65 ff. Juliana redet gegen die Heidengötter.

122 ff. Aulesius sucht Juliana vom Christenglauben abzubringen.

172 ff. Juliana und Aulesius.

Sante *Margareten* Marter *150 ff.; 236 ff.*

Eine besondere Gruppe sind die in irgendeiner Weise mit Kriegszügen gegen Heiden zusammenhängenden Christen-Heiden-Gespräche. Sie sind die spezifischen Religionsgespräche der Kreuz-

zugszeit. Hier ist der Gegner meistens nicht mehr der Heide schlechthin, sondern der Sarazene.

Rolandsl. 801 ff. Karl und der alte listige Sarazane Blanscandiz.

4020 ff. Kampfgespräch zwischen Adalrot und Rolant.

8479 ff. Karl und Paligan vor dem Kampf.

8621 ff. Brehmunda will Christin werden.

Strickers Karl 1280 ff. Karl und Blanschandiez.

4969 ff. Kampfgespräch zwischen Roland und Alderôt.

5255 ff. Kampfgespräch zwischen Olivier und einem Heiden.

5793 ff. Kampfgespräch zwischen Eschermunt von Valterne und Engelhêr.

6457 ff. Kampfgespräch zwischen Olivier und Kartân.

10191 ff. Kampfgespräch zwischen Karl und Pâligân.

10378 ff. Pregmunda will Christin werden.

Karl Meinet 71, 12 ff. Galia redet über den Christenglauben zu Florette, die ihr davon abrät.

130, 64 ff. Karl fordert Galaffer zum Christenglauben auf.

132, 2 ff. Galia spricht über den Glauben an Maria und ihren Sohn.

177, 13 ff. Die Christin Orie und ihr heidnischer Bruder Orias.

304, 37 ff. Karl und Wittekind. Karl fordert ihn auf, Christ zu werden, unter Androhung des Todes.

367, 27 ff. Religionsgespräch zwischen Rolant und dem Riesen Farracuc vor dem Zweikampf.

419, 29 ff. Rolant und Magdalia.

Willehalm Wolframs von Eschenbach.

215, 10—219, 30. Das Religionsgespräch zwischen Gyburc und ihrem Vater Terramêr, das seinen Anfang in dem Gespräch 109, 22 ff. hat. Hier kommt jedoch nichts von dem Glaubensgegensatz zum Ausdruck, außer in den kurzen Worten Gyburcs 110, 21 bis 40, die den Sarazenen zweifachen Tod (Leibes und der Seele) in Aussicht stellt — ein typischer Kreuzzugsgedanke.

291, 12—24. Das kurze Gespräch zwischen Gyburc und Rennewart.

Willehalm Ulrichs von Türheim 15 d, 23 ff. Arabel will Willehalm für ihre heidnische Religion gewinnen, was Willehalm natürlich weit von sich weist.

40 b, 55 ff. Taufrede und Tauffragen des Papstes an Arabel.

108 d, 37—110 b, 13. Gespräch zwischen Rennewart und Terramer vor dem Kampf.

112 b, 41—115 b, 12. Kampfgespräch zwischen Rennewart und Baldewin. Nach der Besiegung ist Baldewin bereit, Christ zu werden.

145 c u. d. Rennewart und Pantanise. Rennewart bietet Tod oder Taufe. Pantanise wird besiegt. Er ergibt sich.

156 c—157 d, 40. Rennewart und der Abt. Rennewart fragt ihn über manche Glaubenssätze und wird im Glauben unterwiesen.

162 c f. Rennewarts freundliches Gespräch mit dem Heiden Cruschan.

171 b, 54 ff. Bischof Johann von Tolus und Matusalan.

186—190. Rennewart und Malifer. Ohne religiöses Gespräch, erst *188 b Bekehrungsaufforderung.*

189 b. Bischof Johann von Tolus richtet eine Bekehrungsaufforderung an die Heiden.

190 c. Malifers Bekehrungsaufforderung an die Heiden.

215 b, 32 ff. Rennewarts Bekehrungsaufforderung an seinen Vater Terramer. Das Gespräch ist sehr tolerant, bleibt ohne Erfolg. Auch weitere Bekehrungsversuche an Terramer sind erfolglos.

229 b. Malifers nochmaliger Versuch, Terramer zu gewinnen, ebenfalls ohne Erfolg.

231 c ff. Malifer und Faufaserat. Er soll sich bekehren, tut es zunächst nicht.

234 c, 14 ff. Gamalerot, der für Christus gewonnen ist, spricht mit seinem Vater Faufaserat von Christus, den die Jungfrau gebar.

236 c. Malifer fordert Passigueiz zur Taufe auf. Bei der Bekehrung soll er die Tochter Faufaserats bekommen.

Wigalois 8142 ff. Wigalois fordert die Heiden auf, sich taufen zu lassen.

Wiener Oswald 388 ff.[5]). Der Rabe fordert Spange auf, sich zu bekehren.

Münchner Oswald 2942 ff. Der siegreiche Oswald fordert seinen Schwiegervater auf, Christ zu werden.

---

[5]) Obwohl wir die Oswaldlegende nur in zwei jüngeren Fassungen aus dem 14. und 15. Jahrhundert besitzen, dem Wiener Oswald und dem Münchener Oswald, wird sie hier herangezogen, weil sie in den Kreis der Spielmannsdichtungen des 12. Jahrhunderts gehört, dem im besonderen die Fassung des Münchener Oswald nahegeblieben ist.

II. Die Situation der Gespräche.

1. Ein regelrechter Sent.

In der Silvesterlegende der Kchr. sowohl als Konrads von Würzburg werden die Erörterungen über die in Frage stehenden Religionen und die Diskussion einzelner, dem menschlichen Verstand schwer faßlicher Dogmen auf einem Konzil, dem Sent, geführt. Auch im Barl. u. Jos. findet ein solcher Sent statt, auf dem das Christentum sich gegenüber den verschiedenen heidnischen Religionen zu verteidigen hat. Da eine Religion für das Empfinden des scholastischen Mittelalters damit als die wahre zu erweisen ist, daß sie allen Angriffen standzuhalten vermag, daß sie dasteht als die geoffenbarte und zugleich rationale, so kann ein Sent entscheiden, auf welcher Seite der beiden im Kampf der Religionen stehenden Parteien das Recht ist, während der einzelne es vielleicht nur im Glauben erfassen kann. Darum schlägt Konstantin seiner Mutter, die mit seiner Bekehrung zum Christentum unzufrieden ist, vor, einen Sent zwischen ihnen entscheiden zu lassen [1]).

Silv. Ko. 2648 ff.:

daz ich verstê den wâren got,
daz ist über mînen sin,
wand ich sô wîse niht enbin
daz ich mit dem gedanke mîn
der reinen gotheite sîn
ze grunde und zeinem ende kome.
ich hân gelouben daz mir vrome
der touf den ich emphangen hân.
dur daz ich aber müeze stân
alles zwîvels eine
und daz dû, vrouwe reine,
bekêret ruochest werden,
sô ger ich daz ûf erden

[1]) Es sei hier angemerkt, daß im Silv.Ko. Helena ihrer Freude über seine Abkehr vom Heidentum Ausdruck gibt, ihn aber für die wahre Religion, das Judentum, gewinnen will, während in der Kchr. sie in grenzenlosem Zorn über seinen Abfall ihm Zerstörung seines ganzen Reiches androht. Demgemäß haben auch die beiderseitigen Vorbereitungen zum Sent ganz den Charakter von Kriegsrüstungen wie zu einem Kreuzzug (Vogt, ZfdPh. 26, 561). Vgl. vor allem Kchr. 8384—8393, 8410—8421, 8429—8443, 8460 ff.

her ze Rôme vür mich komen
die besten meister ûz genomen
die man hab in der alten ê
und daz mit in ze kriege stê
diu kristenheit als ir gezeme.
. . . . .
2674: sô lâzen si mit worten
kriegen um die rehten ê.

Vgl. Kchr. 8328 ff., wo Silvester dem Kaiser den Vorschlag zur Berufung des Sentes macht, und wo die Aufforderung im Briefe an Helena nur ganz kurz, indirekt gegeben ist.

So will auch Avenier seinen Streit mit Josaphat zum Abschluß bringen.

Barl. u. Jos. 223, 25 ff.:

nû wil ich alle kristen
her ûf die rede vristen,
daz er (= Barl.) dîn unde ir kemphe sî:
in stê sîn bestiu rede bî.
so wil ich, daz die meister mîn
der gote kemphen gên in sîn.
swer dâ gesiget, des lêre ist guot;
dem volgen beide, dêst mîn muot.
gesigt er dâ, sô volge ich dir
gesigent si, dû volgest mir.[2])

Da der Sent den Entscheidungskampf zwischen zwei Religionen darstellt, die Entscheidung aber davon abhängt, ob die Gegner des Christentums es fertig bringen, einen Angriff zu führen, dem die Christen nicht standhalten können, so kommt es natürlich darauf an, daß sie ihre gelehrtesten Männer gegen die Christen ins Feld führen. Avenier läßt alle heidnischen Meister und viele weise Sterndeuter aus Chaldäa und Indien zusammenrufen (Barl.u.Jos. 224, 28—32).

Auch in der Kchr. wird gesagt, daß durch Helena von Heiden und Juden die entboten werden, „die wîstuomes phlâgen“ (Kchr.

[2]) Daß Avenier in betrügerischer Absicht den Sent beruft, um den Sieg dadurch zu gewinnen, daß der heidnische Zauberer, der Pseudobarl., sich verabredungsgemäß von den Heiden besiegen lassen soll, macht für die Betrachtung des Sentes selbst nichts aus; denn das Christentum wird dann tatsächlich von Nachor doch recht verteidigt. Vgl. 276, 19 ff. Und auch sonst sind die inneren wie äußeren Voraussetzungen des Sentes die gleichen wie sonst bei einem Sent.

8388), und daß man aus der großen Menge die zwölf Gelehrtesten auswählte: Juden und Heiden (8574 ff.). In Konrads Silvester wird die Gelehrsamkeit der jüdischen Meister noch ganz besonders hervorgehoben:

2704: des wurden ûz in dô genomen
zwelf houbetmeister bî der zît,
die mit ir vuoren an den strît
. . . . .
2710: si wâren ûzer mâzen
gar wol gelêret alle
und sprâchen nâch gevalle
kriechisch und latîn vil wol.
swaz man tiefer rede sol
trîben von der alten ê,
der kunden si vil unde mê
dann ich allhie betiute;
kein ungetouften liute
wurden nie gelêret baz.

Demgegenüber trifft in der Kchr. auch Silvester seine Vorbereitungen (8398 ff.). Diese Vorbereitungen stehen im Zusammenhang mit den großen Rüstungen, die von beiden Parteien erzählt werden; wie Helena sowohl kriegerische Rüstungen unternimmt als auch den geistlichen Kampf auf das sorgsamste vorbereitet, so wird auch beides von der Partei der Christen erzählt. Allerdings sind die Vorbereitungen von christlicher Seite, vor allem die Berufung aller Gelehrten der Christenheit, für das Folgende ganz belanglos; denn Silvester führt die Sache des Christentums allein, und die nach V. 8492 ff. erscheinenden Kardinäle, Patriarchen und Bischöfe dienen nur dazu, den Glanz der Versammlung zu erhöhen. Sie treten im folgenden gar nicht mehr hervor. Auch in den anderen Quellen, die einen Sent schildern, ist es nur einer, der das Christentum gegen alle Angriffe zu verteidigen weiß. In unseren Legenden sind die Feinde des Christentums immer zahlreich, die Christen dagegen haben nur wenige, oder sie verschmähen es doch, durch die Menge ihrer Weisen zu siegen.

Barl. u. Jos. 224, 21:

der kristen man dâ wênic vant:
gerûmet hâten sie daz lant

Barl. u. Jos. 224, 28 ff.

224, 35: sie wârn in manigem râte
gen dem wêrden Jôsaphâte.
in sînem râte niemen was,
wan got und Bârachîas.

Sie setzen ihre Zuversicht auf Gott, er hilft ihnen, weil es ja Gottes Sache ist, die sie vertreten. Silv. Ko. 2788 ff.:

der bâbest vrôn Silvester
hæte sich an got verlân
und truoc ze sîner helfe wân;
dâ von sîn trost dâ niht verdarp.

Silv. Ko. 2802 ff. fordern die Juden Silvester auf, zwölf Männer auszuwählen. Doch Silvester antwortet

2812: ez ist umb uns bewant
daz wir an der liute kraft
niht wellen sîn geloubhaft
und an si lâzen unser heil:
got sol uns machen hiute geil,
an dem lît unser zuoversiht.
uns kan sô wol gehelfen niht
der liute manicvaltekeit
alsam sîn einic gotheit
. . . . .
2821: sô unser schar ie minre wirt,
sô uns ie groezer helfe birt
der reine und der vil süeze krist.
ich eine sol bî dirre vrist
antwürte vür uns alle geben [3]).

Daß das Vertrauen der Christen auf die Hilfe Gottes nicht unberechtigt ist, zeigt der jeweilige Ausgang des Sentes. Die Christen sind jedesmal siegreich trotz zahlenmäßiger Überlegenheit des Gegners und trotz seiner großen Gelehrsamkeit. Die Wahrheit siegt, und somit stellt sich der Sent als eine Art Gottesurteil dar, in dem derjenige siegen muß, der die wahre Religion vertritt.

---

[3]) In der Kaiserchronik wird davon nichts erwähnt, vielmehr erscheint Silvester hier als der persönlich Herausgeforderte, der dafür einzustehen hat, daß er den Kaiser zum Christentum gebracht und Helena damit den Sohn geraubt hat (V. 8522 ff.).

Kchr. 8355: got hête in sîner gewalt
daz er selbe eroffenôte
swelhe under in reht hêten.

Ja sogar auf dem Sent im Barl. u. Jos. siegt das Christentum, der falsche Barlaam muß gegen seine ursprüngliche Absicht für das Christentum zeugen.

Der Bedeutung des Sentes und seinem Charakter als Gottesurteil ist es angemessen, wenn jeder der Diskutierenden mit seinem Leben für seine Sache einstehen muß. Dies findet sich im Sent der Kchr. und im Barl. u. Jos. wohl deswegen, weil in diesen beiden die Spannung besonders stark ist.

Kchr. 8580: ain gelubede wart dâ getân:
ze dem sende nechôme nehain man,
der dehain wort getorste gereden
er newolte den hals ze wandel geben [4]).

Avenier droht den Vertretern des Heidentums schändlichen Tod an, wenn sie sich besiegen lassen.

Barl. u. Jos. 226, 3 ff.:

ob ir hiute alsô gesigent,
daz sie sigelôs geligent,
sô mache ich iuwer sælde breit
mit guotes grôzer rîcheit.
siht man iuch sigelôs geligen,
daz ir die kristen lât gesigen,
sô müezet ir verderben
und vil schäntlîcher sterben
dan iemen ie verdurbe,
der lesterlîche sturbe ...;

ja sogar an ihren Kindern will er Rache nehmen. Josaphat stimmt diesem Gebot zu, er will es auch für sich annehmen, 226, 26 ff. Er wendet sich an den falschen Barl. mit den Worten

228, 5: Her an soltû gedenken sô,
daz dich diu lêre iht mache unvrô.
beschirmestû die wârheit,
als dû mir sî hâst geseit,
sô bist dû gar gewære
der wârheit bredigære.
. . . . .

[4]) Vgl. auch Kchr. 8365 ff. u. 8379 ff.

15: lâst aber dû dir angesigen
und muost dû sigelôs geligen,
sô muoz dîn lêre sîn ein trüge.
hâstû mich danne in solher lüge
in die kristenheit betrogen,
sô lügelîche mir gelogen,
sô wird ich der welte spot,
sô mac dich dîn valscher got
des behüeten niht vor mir,
ich reche mînen zorn an dir:
ich snîde sâ ze stunde
ûz dînem valschen munde
die valschen zungen ...

29: dar nâch dîn herze ...

32: die wirfe ich sâ den hunden
und dînen lîp ze spîse, ...

Die Entscheidung, wer gesiegt hat, ist zwar eigentlich damit gegeben, daß die eine Religion als die rationale und offenbarte dargetan wird, doch ist es gut, wenn Schiedsrichter bestimmt sind, die für Ordnung sorgen und gegebenenfalls die Entscheidung herausarbeiten und unterstreichen. Zwei Philosophen Crâthôn und Zênôphilus werden Kchr. 8584 ff. dazu bestimmt.

8588: di des sendes rihtære wâren
unt aller ir zuhte phlâgen,
di ouch die rede baidenthalp underscieden,
di durch laide noch durch liebe
nihtes dâ jâhen,
wan alse si gehôrten unde gesâhen;
swenne daz gescach,
daz der man missesprach,
daz er ward uberwunden,
daz rihten si an den stunden
nâch rehter urtaile
unt jâhen des gemaine,
daz er hôrâre niene solte haben,
sô hiezzen in die rihtâre ûz dem sende gân.

In Konrads Silvester wird nichts von einer Bestellung von Schiedsrichtern erwähnt, doch ist verschiedentlich kurz von Richtern die Rede, so Vers 3941 ff., wo Silvester den Kaiser und die

Richter zu Zeugen anruft, daß er ehrlich und richtig die Juden überwunden hat. Silv. Ko. 4171 ff.:

Jôbal, sô wil gedingen ich
daz die rihtære lobelich
erteilen bî den stunden
daz dû sîst überwunden

und 4218 ff.; doch werden sie nicht redend eingeführt. Im großen und ganzen übernimmt Konstantin die Rolle eines Schiedsrichters.

Es ist Aufgabe der Richter, festzustellen, ob einer überwunden ist. In einem Falle müssen sie Silvester in Schutz nehmen gegen den Vorwurf eines Widerspruches, daß er erst drei Götter, dann zwei verschiedene verkündige.

Kchr. 8771 ff.: dô sprach der rihtâre Crâtôn:
Silvester nennet nehain got mêre,
wan ainen ûz Israhêle;
er hat dich von rehte uberwunden.

In anderen Fällen sprechen sie dem Papst den Sieg zu, indem sie sagen, daß die vorgebrachten Zeugnisse genügen, daß er den Beweis für seine Ansicht erbracht habe.

Kchr. 9032 ff.: duo sprâchen die rihtâre
daz des geziuges genuoch wære.

Vgl. 9006 f.

Silv. Ko. 3646 (Konstantin):

reht unde redelichen gar
antwürte gît der bâbest nû.

Vgl. Silv. Ko. 3287 ff., 4217 ff.

Manchmal wird auch noch gefordert, daß der Papst den betreffenden Beweis erbringe, dann habe er gesiegt (Silv. Ko. 4164 ff.); oder es wird gesagt, daß der Gegner des Christentums besiegt ist, wenn er nicht ein Zeugnis für seine Ansicht bringen kann (Silv. Ko. 3372 ff.). Natürlich kann er dies Zeugnis nicht bringen. Dem Überwundenen befehlen die Richter, aus dem Sent zu gehen (Kchr. 8900 ff.). Die Richter müssen Ruhe und Frieden auf dem Sent aufrechterhalten.

Kchr. 10 086: die haiden giengen ze râte:
. . . . .
si wolten mit den cristen gerne vehten.
di rihtære sprâchen der baide zuo:
„ir nesult es vurnamenes niht tuon.

baitet der wîle und der stunde,
daz Silvester werde uberwunden,
daz man si mit urtaile in iwer gewalt gebe.
wir suln ê hôren sîne widerrede."

Sie tadeln den Zornesausbruch Aunans (Kchr. 9165). Sie wachen über der Gerechtigkeit auf dem Sent.

Kchr. 8976 ff.: solt wir nû ân reht und âne urtaile
Silvestrum hine scaiden?
wand er urchundet ûf di wîssagen.

Sie achten darauf, daß die für den Sent geltenden Gesetze nicht übertreten werden.

Kchr. 9154 (Aunân):

swes ich bewærte liute hôre jehen,
dâ mit mag man der rede wol ain ende geben.
Duo sprach der rihtære Crâtôn:
„dirre sent ist sô zesamene chomen,
daz man deheiner rede hie sol beginnen,
man nemege si mit bewærten dingen bringen."

In Konrads Silvester beschränkt sich der Kaiser meist darauf, den Papst zu loben (3555 ff., 3915 ff.), oder seiner Verwunderung darüber Ausdruck zu geben, daß die Juden mit ihren eigenen Schriften überwunden werden (3032 ff.). Vgl. auch Kchr. 8970 ff. und Silv. Ko. 2857 ff.

Öfter treten die Schiedsrichter dadurch hervor, daß einer der Disputierenden sich an sie wendet (Kchr. 8960 ff., 9702 ff.). Im Barl. u. Jos. ist kein eigentlicher Schiedsrichter vorhanden, er war nicht nötig bei der ursprünglichen Absicht, wie der Sent verlaufen sollte, und erscheint erst recht überflüssig, wenn der Heide den Sieg für das Christentum erringt. In etwas anderer Weise tritt hier die Person des Königs hervor, indem sich der Pseudo-Barlaam (243, 5 ff.; 247, 9 ff.; 261, 15 ff.; 262, 40 ff.) an ihn wendet, ihm sagt, die Gegner seien überwunden, er solle ihnen nicht mehr glauben.

Die Disputation auf dem Sent verläuft so, daß immer wieder ein neuer Gegner mit einem neuen Einwand kommt. Jeder einzelne Gegner wird von dem, der die Sache des Christentums vertritt, widerlegt. Sind alle mit ihren Einwürfen zurückgewiesen, so ist der Christ Sieger. So überwindet Silvester in der Kchr. die 12 Meister mit Worten, den 13., indem er seine Zauberei durch eine noch größere Wundertat übertrifft. Im Silv. Ko. sind es 11

Meister der Rede und einer der Tat[5]). Im Barl. u. Jos. besiegt Nachor nacheinander die Chaldäer (233, 3—243, 4), die Griechen (243, 16—261, 14), die Ägypter (261, 39—268, 17), geht dann noch auf die Juden ein (268, 18—271, 10), um mit einer langen Apologie des Christentums zu enden (271, 11—275, 40).

Doch besteht zwischen der Silvesterlegende und dem Barl. u. Jos. insofern ein Unterschied im Verlauf des Sentes, als im Silvester der Papst in jedem einzelnen Fall der Angegriffene ist, während im Barl. u. Jos. Nachor selbst zum Angriff übergeht. Ihm wird zunächst von dem Weisesten der Heiden zum Vorwurf gemacht, daß er den Königssohn zu einer Irrlehre verführt habe. Seine Verteidigung ist eine lange Ausführung über Heiden, Juden, Christen, in der er nun nicht mehr als der Angegriffene erscheint, sondern selbst die Sinnlosigkeit des heidnischen Götterglaubens angreift, so daß die Heiden sich verteidigen müssen — natürlich ohne Erfolg.

Wird in der Silvesterlegende das Christentum in der Weise angegriffen, daß man einzelne Dogmen herausgreift, von denen man glaubt, daß sie der Vernunft nicht standhalten und mit der Schrift nicht übereinstimmen, so wird umgekehrt im Barl. u. Jos. ein Angriff auf die Irrationalität des Heidentums in seinen einzelnen Vertretern geführt. Darum wird im Barl. u. Jos. der Inhalt des christlichen Glaubens nur in langer Rede vorgetragen, während die Einzelerörterung dem heidnischen Glauben gilt.

2. Gespräche, die sich zwanglos in einer beliebigen Situation ergeben.

a) Gespräche größeren Stiles in den Legenden.

Alle übrigen Religionsgespräche, seien es strengere Disputationen, seien es zwanglose Unterhaltungen, werden nicht auf einem Sent geführt, sondern ergeben sich ohne weiteres aus der jeweiligen Situation. Kein Sent, der in dialektischen Erörterungen den christlichen Glauben diskutieren soll, ist die Versammlung Hlg. Georg 2918 ff. Doch wird die Zusammenkunft von Fürsten und

[5]) In den verschiedenen lateinischen Fassungen der Silvesterlegende (bei Mombritius Sanctuarium Bd. 2, 508 ff., bei Surius Bd. 6, in der Legenda Auria p. 70—79) sind es 12 Meister. Der 13. der Silvesterlegende der Kchr. kommt dadurch hinein, daß der Verfasser der Kchr. aus dem Verzeichnis der Gelehrten, wie es sich bei Mombritius findet, die Berufsbezeichnung didaskali als Namen einführt (vgl. Rödiger, ZfdA. 22, 204).

Königen, die vom Kaiser als ein großes Opferfest berufen ist (2413 bis 2422) [6]), weil Georg nach seinen eigenen Worten (2303 ff.) dem Sonnengott opfern will, seinem Apollo, wie Dacian fest vertraut, zu einem Entscheidungskampf zwischen Christentum und Heidentum. Daß es ein Entscheidungskampf sein wird, ist schon in den Worten Georgs, 2318 ff., angedeutet:

er muoz mich verkêren,
oder ich verkêre aver in.
unser einer ziuht den andern hin,
als uns kumt der morgen.

Doch wird die wahre Religion nicht mit Worten erwiesen; nicht gegen Angriffe auf das Christentum hat Georg zu erwidern, auch nicht seinerseits die Sinnlosigkeit des Heidenglaubens theoretisch darzutun, sondern in seiner Macht als Gottesmann überwindet Georg den Gott Dacians, den Dämon Apollo. Im Namen seines Gottes beschwört er ihn (3320 ff. u. 3415 ff.), bringt ihn zum Eingeständnis seines wahren Wesens (3333—3414 u. 3428—3518), verflucht ihn und treibt ihn zurück zur Hölle, woher er gekommen (3530—3544). Phantastisch ist das ganze Geschehen im Hlg. Georg, phantastisch sind die Wunder, die sich nicht damit bescheiden, Hilfe zu bringen, sondern die echt legendenhaft dazu dienen sollen, die Macht Gottes und dessen, der ihm dient, zu erweisen. In den Rahmen einer solchen Legende, die mit derb sinnlichen Farben malt, paßt keine rationale Erörterung von Glaubensfragen. Zwar schließen sich der Vernichtung Apollos Religionsgespräche an, jedoch sind es die typischen Märtyrergespräche, bei denen der Christ bei oder vor dem Martyrium Zeugnis für seinen Glauben ablegt.

Zwei regelrechte Disputationen sind noch zu betrachten, die nicht auf einem Sent geführt werden, jedoch im großen und ganzen so verlaufen wie die oben geschilderten Disputationen. Es sind die Disputation zwischen Petrus und Simon Magus, Kchr. 2128 bis 2590, und die Disputation über die wîlsælde in der Faustinianuslegende, Kchr. 3163—3892. In der Simon Magus-Disputation handelt es sich nicht darum, Glaubenssätze zu diskutieren, auch nicht darum, die Wahrheit des Christentums gegenüber Andersgläubigen darzutun, sondern vielmehr darum, den Gaukler zu entlarven, der Unruhe über die Gemeinde bringt (Kchr. 2061 ff.).

---

[6]) Auch Georg sagt 2806 ff. u. 2907 ff., man solle die heidnischen Fürsten versammeln.

2074 (Niceta und Aquila zu Petrus):

ain koukelâre hât uns betrogen:
dem muose wir gehôrsam loben.

Er zaubert mit der Leiche eines unschuldigen Kindes, das er erschlagen hat. Er löst Bande und heißt Schlösser sich auftun, er belebt hölzerne Säulen und läßt alte Dornen Frucht tragen, er kann sich selbst in verschiedene Gestalten verwandeln und behauptet, er könne nach Wunsch zum Himmel oder zur Hölle fahren [7]). Petrus übernimmt es darum, ihm entgegenzutreten, er fürchtet nichts, weil der Zauberer gegen Gott nichts vermag (2125 ff.). In ihrer Disputation kommen dann Jesusworte und Glaubenssätze zur Erörterung, doch wird der eigentliche Zweck, die Überwindung des Magiers, nicht aus dem Auge verloren. Der Zauberer, der allein den höchsten Gott erkannt haben will und sich über den Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, erhebt [8]), der schließlich behauptet, selbst Gott zu sein [9]), wird von Petrus verspottet, wan verstû von uns hin ze himele? (2529) und durch den Hinweis auf den Widerspruch seiner Aussagen überwunden. Zum Schlusse wird er durch eine Weisheitsprobe, die er nicht bestehen kann, und die Nennung seines Zaubermittels zur Flucht gezwungen [10]).

Anderer Art ist die Disputation des Alten mit seinen Söhnen und Petrus. Es handelt sich dabei nicht um persönliche Gegnerschaft, sondern um die Erörterung einer Frage, die dem alten Faustinianus am Herzen liegt, nämlich ob die wilsælde, das durch die Konstellation bei der Geburt eines Menschen bestimmte Geschick, alles Geschehen im Leben eines Menschen beherrscht, oder ob Gott, der die Welt geschaffen hat, sie auch regiert und die Ereignisse bestimmt. Faustinianus ist der Angreifer, er hat Anstoß genommen am Gebet des Petrus und seiner Schüler — es sind die Söhne des Alten, wie sich am Schlusse der Disputation herausstellt — an einem Orte, wo keine Götter und keine heiligen Stätten sind (3095—3102). Bescheiden naht er ihnen und bittet um eine Unterredung (vgl. V. 3064—3077).

Petrus geht freundlich auf die Unterredung ein (3080 ff.).

3085: redes dû iht des nuzze ist,
wie willekomen dû uns pist!

---

[7]) Vgl. Kchr. 2082—2117.
[8]) Vgl. 2451—2464.
[9]) Vgl. 2477—2494 u. 2511—2517.
[10]) Vgl. 2531—2541 u. 2567—2590.

ist iz joh niht nuzze,
dannoh skônen wir dîner wizze
und suln dîn guote friunt sîn.
habe uns rehte sam die sun dîn.

Die Erörterung selbst verläuft ganz so, wie es zu erwarten ist. Petrus und seine Schüler siegen, der Gedanke der Weltschöpfung und -erhaltung wird als die wahre Anschauung nachgewiesen, die wîlsælde ist abgetan. Als der Alte nichts mehr zu entgegnen weiß, will er zornig von dannen gehen, die Schande, von einem Jüngling überwunden zu sein, quält ihn:

3770: „der rede wolt ih gern ain ende hân.
doh enmac ih niht frô sîn:
mir hât geswichen der sin mîn,
daz ih sol sîn uberwunden
von ainem kinde sus tumben.
ih enmege mih des erhaln,
ih enwil mih niemer mêr wol gehaben."

Auch in unserer Legende bleibt die Überwindung mit Worten nicht das Letzte: durch ein wunderbares Ereignis, das Sichwiederfinden seiner in aller Welt zerstreuten Familie, wird Faustinianus schließlich veranlaßt, von der wîlsælde zu lassen und an Gott den Weltschöpfer zu glauben (Kchr. 3869—3892).

Petrus: 3871: „nû ob daz sô mach komen,
daz ih dir zeige dîne êkonen
mit dînen drin sun,
waz wil dû denne umbe die wîlsælde tuon?

Der Alte:
3878: „Pêter, tuo die rede behalten.
alsô vil mag ih kint oder wîp iemer mêr gesehen,
sam ûzerhalp der wîlsaelde iemer iht mac
gescehen."

Petrus:
„wil dû an ain wâren got gelouben haben?
der wîlsælde widersagen?
ih antwurte dir hie zestet dîn wîp, ..."

Der Alte:
„ih wil der wîlsælde widersagen,
maht dû daz getuon,
daz ih ersehe dehain mînen sun;
mahte ih denne das wîp gesehen,
Pêter, sô wolt ih dir der wârhaite jehen.

b) Gespräche, die sich bei den Feldzügen gegen Heiden ergeben.

Im engen Zusammenhang mit den Feldzügen gegen Heiden, die alle völlig als Kreuzzüge geschildert werden (wiewohl sie historisch oft in eine ganz andere Zeit gehören), wird eine ganze Reihe von Religionsgesprächen berichtet. Doch bringen die meisten dieser Art keine dogmatischen Erörterungen, überhaupt keine längeren Ausführungen über den Inhalt des Glaubens, sondern beschränken sich auf Taufaufforderung, auf Bitte um Taufe, oder darauf, den Kampf der beiden Gegner als eine Entscheidung über die Macht ihres Gottes hinzustellen.

Wenn die Gegner im Kampf zusammentreffen, so schicken sie dem letzten entscheidenden Zweikampf eine Streitrede voraus, die der Lage gemäß einen religiösen Gedanken enthält, denselben, der letztlich auch die Disputationen beherrscht, nämlich, daß der siegen muß, der die stärkere Macht, den wahren Gott, auf seiner Seite hat [11]). Daß der Christ siegt, ist dabei selbstverständlich, da er ja die Sache des wahren Gottes vertritt. Solche Kampfgespräche sind besonders im Karl und im Willehalm Ulrichs von Türheim sehr beliebt. Für die Dichtung des Strickers konnten ähnliche Gespräche im Rolandslied das Vorbild abgeben, doch sind sie im Karl häufiger und auch im einzelnen viel ausgeprägter.

Karl 4969 ff. (Alderôt und Roland):
er sprach: bistû hie Ruolant?
Mahmet hât mich her gesant.
. . . . .
4977: Dir quam dîn herre Jhêsus Krist
nie verrer danne er hiute ist.
sîn wirt übele an dir geschônet.
wie hât dir Peter nû gelônet,
daz er ze Rome beliben ist
und dû hie an dem tôde bist [12]).

[11]) So ist es zu verstehen, wenn Saladin bei der Niederlage seiner Leute klagt: „unêre hât Mahmet“ (Ludwigs Kreuzfahrt 6482 ff.), wenn nach der Niederlage der Heiden ihre Götter den Schweinen hingeworfen werden (Karl 8721 ff.), wenn Galie den Sieg Karls als Beweis für die Macht seines Gottes hinstellt (Karlm. 71, 57 ff.), wenn Terramer dem Christengott Wunderbares zusprechen muß, weil er von einer Hand voll christlicher Ritter besiegt worden ist (Willeh. 107, 18 ff.), oder wenn im Willeh. Ulrichs die Christen nach ihrem Sieg höhnend zu den Heiden sagen: „nemt alle iuwer göte an ein seil“ (24 d, 29 ff.). Weil der wahre Gott Hilfe bringt, rät Merlin 59 ff. Joseph von Arimathia dem König Evaleth von Britannien, sich zu bekehren, und dieser zieht dann gegen seinen Feind wie zu einem Kreuzzug.

[12]) Der höhnenden Herausforderung ist der Spott zu vergleichen, mit dem die Marterknechte dem Hl. Georg begegnen (Hl. Georg 3702 ff.).

Roland 5000: du bist ein zage bôse.
ih stên in Kristes gebote.
nu ruof Mahmete dîme gote,
und heiz dir helfen, des ist nôt.
. . . . .

Nach der Überwindung sagt Roland:

5024 nu bistu wol bescheiden,
daz Sante Peter sterker ist
und der vil heilige Krist,
danne Mahmet dîn got ...

Vgl. Rolandsl. 4021 ff., auch Karl 5255 ff., 5793 ff., 6457 ff.

Ist in diesem Gespräch nur dieser eine Gedanke ganz klar herausgearbeitet, so ist in anderen damit eine Bekehrungsaufforderung verbunden, wie sie sich auch sonst findet. Und im Zusammenhang damit werden Aussagen über den christlichen Glauben gemacht. Karl 10 200 ff. (= Rolandsl. 8484 ff.). Karl und Paligan

10 200: wiltu haben mînen rât,
so geloube an den mit alle,
der uns von Adâmes valle
mit sîner marter hât erkouft.
wirdestu durch in getouft
und behaltest sîn gebot
und verkiusest dîn apgot,
er gît dir mê rihtuomes ...

10 219: Paligan:
mîn got der heizet Tervigant,
der dir den schilt von der hant
mit mînen henden hât geslagen ...

10 225: Wâ ist nu dîn herre Krist?
ich füere dîn houbet mit mir
. . . . .
mînen lieben goten ze minnen."

(Karl): „Dû vermizzest dich sô vil
. . . . .
nu helfe et dir Tervigant
dîn lieber hergeselle.
der sol dich in die helle
in kurzen zîten bringen.

Und umgekehrt findet sich auch die Aufforderung, die heidnischen Götter anzubeten, in einem solchen Kampfgespräch (Kartan und Olivier).

Karl 6458: ergip dich mir vil schiere
. . . . .
wiltu willeclîche beten
an Terviganden und Mahmeten.

Eine Entscheidung darüber, wessen Gott der wahre ist, soll auch der Kampf zwischen Roland und dem Riesen Farracuc bringen, der Karlmeinet 367, 27—369, 23 berichtet wird.

368, 8 ff. (Farracuc):

Der geloue en kan æn mich
Geyne wys komen,
Du en willes dan zo vromen
Mit mir dar vmb stryden
Ind arbeit dar vmb lyden.
Also ich dir sal sagen,
Dyn geloue, des du hays gewagen,
Is, dat de is wær,
So mœs ich verlesen offenbær
Hude desen stryt,
Ind ich is schande ind nyt
Vmmer mit myme volck hauen.
Ind du ind de dyne dar aue.
Grœsse ere in loue entfeys
Ind dat vnder dyn geslechte seys;
Is hey euer gelogen,
So mœs du werden bedrogen.
. . . . .
So dat ich ind dat volck myn
Vmmer me in eren syn ...

Es ist derselbe Gedanke wie überall in den Kampfgesprächen, nur in besonderer Ausführlichkeit dargestellt. Was aber das Gespräch von den einfachsten Kampfgesprächen unterscheidet, ist dies: es geht ein langer Bericht über den Inhalt des Christenglaubens voraus, veranlaßt durch Farracucs Frage:

367, 28: Rolant, off id gesyn mach,
So bescheyde du mich he by,
Wat der criste geloue sy.
Dat wyst ich harde gerne.

Rolant 367, 34: Dese rede is mir bequeme
Ind bin is harde gereit,
dir zo sagen in wærheit.
Wyr gelouen an eynen waren got ... — 367, 68
368, 1: Deser reden sprach mit synne
Rolant vele durch godes mynne.

Hierher gehört eine Reihe von Gesprächen im Willehalm Ulrichs von Türheim, die sich durch ganz besonders ausführliches Eingehen auf religiöse, besonders dogmatische Fragen auszeichnen, also nicht mehr das kurze Kampfgespräch, das die Herausforderung des Gegners in eine Herausforderung von dessen Gott bzw. Göttern kleidet. Es ist fast eine regelrechte Disputation geworden, die in den Rahmen eines Kampfes auf Leben und Tod kaum noch passen will. Doch bleibt der Charakter des Kampfgespräches gewahrt. Das zeigt deutlich das Gespräch zwischen Rennewart und Baldewin, 112 b, 41—115 b, 12, das mit der Beschimpfung des Gegners zum Kampfe reizt [13]). Baldewin ist der Angreifer; Rennewart sagt ihm, daß er sarazenischer Herkunft sei, aber dem christlichen Glauben anhänge. Das gibt den Anlaß zu einem längeren Gespräch, in dem nun von beiden Seiten der eigene Glaube als sinnvoll hingestellt, der des Gegners mit den gewöhnlichen Einwänden angegriffen wird. Das Zusammentreffen zwischen Rennewart und seinem heidnischen Vater Terramer hat ein langes Religionsgespräch im Gefolge, bei dem ebenfalls die Situation des Kampfes nicht aus dem Auge verloren wird (108 d, 37—110 d, 13) [14]). Etwas anders geartet sind die späteren Gespräche zwischen Terramer und Rennewart (215 b, 32 ff.) und Terramer und Rennewarts bereits christlich gewordenem Sohn Malifer, bei denen man gegenüber dem im Kampf geschlagenen Terramer Milde walten läßt und sich auch religiös tolerant zeigt (215 b, 32 ff.; 217 d; 229 b).

Das Gespräch zwischen Karl und seinem heidnischen Schwiegervater Galafer, Karlm. 130, 66 ff., hat einen ähnlichen

---

[13]) Sie betiteln sich gegenseitig „schalk", „schalk unguoter" u. dgl.: 112 b, 41; 113 a, 6 u. a. m.

[14]) Das Zusammentreffen zwischen Rennewart und seinem ihm in früher Jugend geraubten, am Hofe Terramers erzogenen Sohn Malifer nimmt einen anderen Verlauf. Auf Malifers Kampfansage an die Christen zieht Rennewart ihm entgegen. Der Kampf beginnt ohne Religionsgespräch. Als sich aber in einer Kampfpause die beiden Gegner als Vater und Sohn erkennen und Rennewart sagt, daß er getauft sei, erklärt sich Malifer sofort zur Annahme des Christentums bereit. Ein längeres Religionsgespräch ist nicht nötig.

Charakter. Hier ist die Stellung beider zueinander von vornherein freundlich, und es ist bemerkenswert, daß das Gespräch in vollendeter Freundlichkeit geführt wird.

131, 6: ... laissent mich geroen,
Karlle, leue frunt ind leue geselle!
Vur waer ich uch dat verzelle,
Ich haen mynen ewen also wert,
So min hertz neit en gert,
Dat ich eyt Cristen wil syn.
Enzornet uch neit, here myn,
sprach Karlle, der wael geboren.
Ich ensprechens uch neit durch zoren,
Mer durch leyff ind durch das beste.

Eine Bekehrungsaufforderung ebenfalls nicht während des Kampfes, sondern erst nach dem Kampf an den gefangenen Feind ist das Gespräch zwischen Karl und Wytgin, Karlm. 304, 39 ff., das im ganzen freundlich gehalten ist, jedoch mit Androhung des Todes für den Fall des Widerspruchs endigt.

304, 39: Wytgin, du bys ein vromer man.
Harde sere ich dirs vergan,
Dat du in sunden salt steruen.
Du mohtest noch wael erweruen
Godes hulde ind genade
. . . . .
Weldes du nw din leuen vrysten
Ind werden Cristen
Ind laessen dyne affgot,
Darmede der duuel hait synen spot,
. . . . .
En woltu neit Christen werden,
So en machstu vp deser erden
Neit langer leuen.
Ich doen dich zo dem dode geuen

Wytgin willigt ein [15]).

Im Münchner Oswald (2953 ff.) fordert Oswald von seinem besiegten Schwiegervater, er solle sich taufen lassen. Doch dieser weigert sich; die Gewinnung geschieht dann durch Oswalds große

[15]) Vgl. auch Rolandslied 2018 ff.: Karl fordert durch seinen Boten Marsilie auf sich zu bekehren.

Wundertaten, wovon in anderem Zusammenhange zu reden sein wird.

Die Parole „Taufe oder Tod“ ist auch für die Kämpfe im Willehalm Ulrichs ausgegeben — trotz der sich damit kreuzenden toleranten Gedanken. So sagt beim Zusammentreffen im Kampf Rennewart zu Pantanise, Willehalm 145 c u.: zum Entgelt dafür, daß ihr so viele meines Heeres vernichtet habt, müßt ihr mir euer Leben geben oder es mit der Taufe erkaufen [16]). 189, 28 fordert Malifer die Heiden unter Androhung des Todes zur Taufe auf. 233 d stellt Malifer Fauvaserat die Alternative: Taufe oder Tod. Mit Hinblick auf das ewige Gut, das der Christenglaube vermittelt, heißt es dann öfter: Kauft zweifaches Leben, das des Leibes und der Seele, so 115 a nach der Besiegung Baldewins durch Rennewart.

Wie vom Gegner Bekehrung gefordert wird, so kann umgekehrt der Heide Frieden und Gnade erlangen, indem er um die Taufe bittet. Dies geschieht, allerdings in betrügerischer Absicht, in der Gesandtschaft Marsilies an Karl, die der alte, listige Blanschandiez führt (Rolandsl. 709—838 und Karl 1280 ff.). Ein langer Segenswunsch im Namen Gottes, der Himmel und Erde geschaffen hat, der vom Himmel kam, von der Jungfrau geboren wurde usw., geht der Bitte um Taufe voraus.

Karl 1298: zuo dem ist uns gerne gâch.
wir sîn noch alle heiden,
leider von gote gescheiden.
nû bit wir iuch vil sêre
dur des selben gotes êre,
daz ir uns den touf heizet geben
un heizet uns orden unser leben,
daz wir gotes hulde erwerben
und an disen sünden iht sterben.

Karl gewährt im Namen Jesu Frieden.

Eine andere gern geschilderte Berührung zwischen Christen und Heiden ist die Beziehung zwischen einem christlichen Ritter und einer heidnischen Fürstin, die sehr häufig direkt oder indirekt Religionsgespräche mit sich bringt [17]). Wenn ein Christ eine Heidin liebt, so muß sie natürlich Christin werden.

---

[16]) Der Reim touf : kouf oder toufen : koufen ist besonders im Willehalm Ulrichs sehr beliebt, findet sich aber auch sonst häufig.

[17]) Für die Liebe zwischen Gahmuret und der Mohrenfürstin Belakane, die Parzifal Buch I geschildert wird, bietet der Unterschied der Religion zu-

Im Karlm. liebt die Heidin Galie Karl von Frankreich und wird ihm zuliebe Christin. Ein Gespräch zwischen ihr und ihrer Vertrauten Florette (70, 40—72, 55), in dem Florette ihr abrät von der Liebe zu einem Manne, „de rechten ewen nye en gewan“ (71, 14), zeigt sehr schön die Verquickung von weltlicher Liebe und Christentum. 71, 32—55 spricht Galie von der Überlegenheit des Christengottes und der Machtlosigkeit der Heidengötter.

Im Oswald, wo der Rabe die Stelle des Brautwerbers einnimmt, findet dies in dem Gespräch zwischen ihm und Panige seinen Ausdruck. Im Münchener Oswald 1148 antwortet Panige dem Raben: an Jêsum Krist wil ich gelouben hân, während seine Worte selbst keinen religiösen Gedanken bringen. Im Wiener Oswald dagegen verbindet der Rabe mit der Werbung die Bekehrungsaufforderung.

389: her sprach iuncfrou daz ist nicht wolgetan
daz ir di abgote betet an,
geloubet an den waren got.

Vgl. auch 481—488.

Ein Gespräch zwischen dem liebenden christlichen Ritter und der Heidin bringt Karlm. 419, 29 ff. Roland und Magdalia.

Hey sprach: edel iunffrauwe,
Wylt ir an got getruwen,
So en sach ich ney so schones wyff.
Sy sprach: ich doen ur geboit
Ich gelouuen an vren got.

---

nächst kein Hindernis. Als sich Gahmuret dann aber trotz seiner Liebe hinaussehnt nach „rîterschefte“, d. h. wohl nach christlichem Rittertum, bringt er seinen Weggang in einem Brief an Belakane mit der Verschiedenheit ihrer Religionen in Zusammenhang.

55, 24 frouwe, in mac dich niht verheln,
waer dîn orden in mîner ê,
sô waer mir immer nâch dir wê.
56, 25 frouwe, wiltu toufen dich,
du maht ouch noch erwerben mich.

Und Belakane wäre gern dazu bereit, wenn sie ihn dadurch nur zurückgewinnen könnte.

57, 6 'sîme gote ze êren', sprach das wîp,
'ich mich gerne toufen solte.
unde leben swie er wolte'.

Hier zeigt sich wie so oft in den Gesprächen dieser Art eine Verquickung von religiösen und weltlichen Gedanken.

Der Willehalm Ulrichs (15 d, 23—17 a) bringt auch hier wieder ein längeres Gespräch als die übrigen Dichtungen: das Gespräch zwischen dem gefangenen Willehalm und Tybalts Gemahlin Arabel. Beim Schachspiel, das ihm Arabel als besondere Gunst gewährt, unterhalten sie sich über ihren Glauben. Zunächst versucht Arabel, Willehalm für das Heidentum zu gewinnen, dann aber, als ihr Interesse für den christlichen Glauben geweckt ist, fragt sie ihn mit der Frage nach der Jungfrauengeburt nach dem ganzen Inhalt seines Glaubens. Auch hier verquickt sich die Liebe zu dem herrlichen Ritter mit dem Wunsch, das Christentum um seiner selbst willen anzunehmen.

In Wolframs Willehalm findet sich kein Religionsgespräch dieser Art, denn diese ganze Vorgeschichte, in der Arabel sich von ihrem Gemahl, ihrer heidnischen Heimat und ihrem heidnischen Glauben um Willehalms willen löst, bringt Wolfram nicht. Aber die Liebe Gyburgs zu Willehalm und ihre Bekehrung zum Christentum bilden die Voraussetzung für die ganzen folgenden kriegerischen Ereignisse und sind indirekt der Anlaß für das Religionsgespräch 215 ff. [18]).

Auch da, wo nicht von einer Liebe zwischen dem christlichen Ritter und der Heidin die Rede ist, wird oft von der Frau der Übertritt zum Christenglauben erzählt, während der heidnische Ritter nicht von seinen Göttern und seinem Gesetz lassen will: so die Bekehrung Alexandrinas in der Georgslegende, die Bekehrung Ories im Karlm., die ein Religionsgespräch zwischen Orie und ihrem Bruder Orias im Gefolge hat (177, 13 ff.), oder die Unterwerfung und Bekehrung Pregmundas (Rolandsl. 8617 ff. und Karl 10371 ff.). Zum mindesten im Karl ist diese Bekehrung nicht nur ein Sichergeben gegenüber dem Feind, sondern wirklicher Wunsch nach Rettung durch das Christentum.

Karl 10378: swaz ich wider gote habe getân,
daz büeze ich vil gerne.
helfet mir daz ichz gelerne,
ich bin unwizzende verlorn.
. . . . .
84: der tiuvel hete mich hin gezogen.

[18]) Daß die Liebe zu Willehalm der Hauptgrund ihrer Bekehrung ist, kommt unter anderem auch 220, 1 ff. zum Ausdruck.

c) Verschiedenartige Christen—Heidengespräche.

Alle übrigen Christen-Heiden-Gespräche, die nicht aus einer derartigen Situation entspringen, deren Beliebtheit in der Literatur der Zeit aber sicher eine ihrer Vorbedingungen in den lebendigen Berührungen zwischen Christen und Heiden in den Kreuzzügen hat, mögen hier, nach ihrer inneren Veranlassung geordnet, folgen.

Bei diesen Gesprächen kommt es häufig vor, daß einer aus einem religiösen Interesse fragt. In der Georgslegende fragt die Königin Alexandrina Georg nach Juden, Christen und Heiden (2529 ff.) und wird von ihm in einer langen Ausführung, die sich ganz in den Bahnen wolframischer theologischer Spekulationen bewegt, über die wunderbare Geburt Christi belehrt. Keine Frage der Königin unterbricht ihn; überhaupt ist die Situation des Gespräches nur wenig herausgehoben; auch die erste Frage der Königin gibt der Dichter nicht direkt, sondern erzählt nur die Tatsache, daß sie fragte.

Eine spezielle Sorge veranlaßt im Barl.u.Jos. sowohl Nachor (280, 21 ff.) als Theodas (332, 1 ff.) zu seiner Frage, nämlich, ob Gott ihm, der sich so lange gegen ihn gestellt habe, noch verzeihen werde, worauf Josaphat jedesmal mit einer langen Belehrung antwortet [19]). Ein langes Religionsgespräch zwischen Wilhelm und dem Christen, bei dem er Herberge gefunden hat, bringt Ulrich von Eschenbach in seinem Wilhelm von Wenden (2692—3091). Wilhelm ist heimlich nach dem heiligen Lande gezogen, weil die Frage nach Christus ihn nicht mehr losläßt, seit er einst von Pilgern von Christus gehört hat. Das wird V. 344 ff. eingehend geschildert. Seinem Wirt sagt er, daß er um Jesu willen gekommen sei.

2694: Daz sol iu vergelten Krist.
ich enweiz niht, hêrre, wer der ist,
und bin doch ûz durch in komen.
ich habe niht vil von im vernomen,
durch den ich ellentlîchen var,
und hân mîn guot verkorn gar:
Jupiter, Apollen, Tervigant,
hêrren, liute unde lant.
bürge, stete, rîchtuom.

[19]) Ein religiöses Interesse fingiert Avenier gegenüber Barachias (Barl. u. Jos. 15, 16—16, 35).

Der Wirt antwortet ihm:

2767: welt ir Kristes künde hân,
so müezet ir den touf emphân
der iuch von sünden reinen kan.

Und nun folgt eine lange Ausführung des Wirtes über den Inhalt verschiedener Glaubenssätze, von Fragen Willehalms unterbrochen, die in der Weise gestellt sind, daß sie die Rede des Wirtes von Punkt zu Punkt weiterführen. Viermal fragt Willehalm in dieser Weise, so 2770—2772, 2782—2787, 3002—3011, 3036 f., Fragen, die jedenfalls zum Teil dieselben sind, wie sie sonst vom Gegner in Disputationen erhoben werden, Fragen also, die sich aus dem Inhalt der Dogmen für denjenigen erheben müssen, der sie erfassen möchte: so z. B. die Frage nach der Jungfrauengeburt (2782—2787) und nach Jesu menschlichem Leiden (3002—3011).

Die lange Unterredung zwischen Josaphat und seinem geistlichen Lehrmeister Barlaam hat zur Voraussetzung, daß die Frage nach dem Tode und dem, was nach ihm kommt, in dem jungen Königssohne wach wird und ihn nicht mehr losläßt, obwohl man ihn von allem Leid fernzuhalten suchte, damit er nicht gemäß der Prophezeiung bei seiner Geburt auf das Christentum geführt würde.

34, 21: er sprach: „owî, owê der nôt,
daz dirre welde gît der tôt
nâch liebe ein endelîchez leit!
diu welt ist gar ein üppekeit.
owê mir armen unde owê!
muoz ich nâch dirre selben ê
mit dem tôde ouch sterben,
wie sol ich danne werben?
owê, swenn ich verdirbe
und an dem lîbe erstirbe,
wer gedenket danne mîn?
owê! sol aber iender sîn,
ein ander welt, in der ich lebe,
diu leben mir nâch tôde gebe,
oder sol ich sô verderben
und alsô gar ersterben
daz von mir niht werde
wan ein blôziu erde?
waz bin ich denne, waz sol ich?“
. . . . .

35, 16: hie von dulte ich sorgen vil.
. . . . .

Gewissermaßen als Antwort auf diesen angstvollen Schrei kommt Barlaam, von Gott zu ihm gesandt. Er erzählt ihm vom Christentum unter Bildern und Gleichnissen. Die lange Unterweisung (41, 5—177, 36) wird einige Male von zustimmenden Antworten und von Fragen Josaphats unterbrochen: 49, 37—50, 6; 80, 38—81, 6; 82, 18—82, 36; 84, 20—37; 96, 33—38; 101, 13—32; 105, 36—106, 4; 111, 12—32; 120, 17—26; 125, 23 f.; 133, 6—12; 134, 8 bis 20; 135, 29—34; 137, 17—26; 138, 7—9; 142, 12—15; 142, 34 bis 36; 143, 29—34; 144, 16—145, 4; 145, 7—10; 154, 1—9; 154, 31—36; 157, 9—26; 158, 32—36; 159, 30—160, 3; 161, 17 f.; 163, 35—164, 15; 166, 8—32. Doch sind nur die ersten dieser Fragen heranzuziehen, die nach der Taufe (81), die nach dem Leben nach dem Tode (82), die nach der Möglichkeit des Auferstehungsleibes (84) und dann die Zustimmung Josaphats zum Christenglauben (101). Das, was folgt, ist in der Hauptsache eine Unterweisung in dem christlichen Lebenswandel, der ganz asketisch gefaßt wird, und enthält nur wenig Dogmatisches [20]).

Das Gespräch Frau Benes mit den Pilgern (Wilhelm von Wenden 4470 ff.) ist veranlaßt durch ihre Frage nach Christen und Heiden im Hl. Lande. Nur in seinem ersten Teil (bis 4530) ist es eigentliches Religionsgespräch, was folgt ist eine Erzählung von den Ereignissen im Hl. Lande mit einigen typischen Kreuzzugsgedanken durchsetzt. Auch das Gespräch Frau Benes mit Willehalm, der unerkannt als Pilger zu ihr kommt (5710—5871), beruht auf Benes Fragen nach dem Gott, dem Willehalm diene, und nach dem Christenglauben. Doch bleibt auch dies Gespräch nicht bei den religiösen Fragen stehen, sondern kommt auf das Hl. Land, auf Willehalm und seine Taten. Nur das zweimalige Einsetzen Frau Benes mit der Frage nach dem Christengott (5717) und nach dem Glauben (5812) führt zu Aussagen Willehalms über den Inhalt des Glaubens [21]).

Öfter ist die Veranlassung zum Religionsgespräch der Übertritt eines einzelnen Heiden zum Christentum, während seine Verwandten oder andere Personen, die ihm nahestehen, nicht von ihrem alten Glauben lassen wollen. Mit Güte oder mit Drohung oder auch wohl abwechselnd mit beidem sucht man auf ihn ein-

---

[20]) Die Frage nach dem Leben nach dem Tode quält auch den jungen Clemens in der Faustinianusnovelle (vgl. Kchr. 1863 ff.). Doch schließt sich kein Religionsgespräch daran an, die Antwort erfolgt vielmehr dadurch, daß ein Engel Clemens die Märtyrerkrone im Himmel verheißt.

[21]) Silv. Ko. 1400 ff. veranlaßt die Frage Konstantins, was für Götter Petrus und Paulus seien, Silvesters Aussagen über Jesus und seine Apostel.

zuwirken. Avenier versucht es beim ersten Gespräch mit Josaphat (205—214) mit Vorwürfen, beim zweiten (216—222) mit Güte, ebenso wie von Terramer (Willehalm 222) gesagt wird:

Terramêr der warp alsô,
hiute vlêhen, morgen drô,
gein sîner lieben tochter.

Voll Zorn beginnt Avenier:

(205, 26): „sun", sprach er, „wie kumt ez sô,
daz mich diu vreude hât betrogen,
die ich wânde hân erzogen
an dîner süezen kintheit?
. . . . .
206, 11: daz hâst dû mir verkêret
die grâwen löcke entêret ...
(15): „Vater, waz hân ich getân,
des dû wilt beswærde hân?"

fragt Josaphat dagegen.

Und nun folgt des Vaters Vorwurf, daß Jos. die Götter schmähe und sich wegen ruchloser Lüge einem falschem Gott hingegeben habe, dann die Aufforderung,

(207, 24): lieber sun, nû volge mir
und êre an mir den vater dîn!
lâ dir die valschen lêre sîn
unwert unde unmære gar
und nim mîner lêre war.
gedenke, herzeliebez kint,
daz dise valschen kristen sint
in einer tœrschen tobeheit.

Der Vater greift christliche Lehren als sinnlos an, fordert Josaphat auf, die Götter durch ein Opfer zu versöhnen (208, 6 ff.), und bittet dazwischen auch wieder mit schmeichelnder Rede; doch Josaphat bleibt fest, er tut seinem Vater seinen Glauben kund, redet von der Nichtigkeit der heidnischen Götter und bittet ihn, sich zu bekehren. Die lange Rede Josaphats wird von keiner Frage Aveniers unterbrochen, es ist keine dogmatische Erörterung, in der der Glaube gegen einzelne Angriffe verteidigt wird, es ist eine Art Missionspredigt. Zornig verläßt ihn der König (214, 34 ff.): „Ihm bereitete Leid, daß er nicht der Weisheit des Sohnes widersprechen konnte." Das 2. Gespräch zwischen Vater und Sohn verläuft ganz ohne

Zorn gemäß Aveniers Absicht, nach dem Rat seines Ratgebers es jetzt nur noch mit Güte zu versuchen (216, 2 f.). Väterlich-freundlich sucht Avenier Josaphat von der Torheit und Falschheit des Christentums zu überzeugen, sein kindlich-törichter Sinn habe ihn zur Annahme verleitet.

216, 22: Dû hâst ein leben an dich genomen,
daz ist niht, wan ein trügeheit;
an daz hâstû den sin geleit,
daz dunket gar dîn herze guot
durch dînen kintlîchen muot.

29: nû sol ich dînes herzen sin
(wan ich dîn rechter vater bin)
wol wîsen unde lêren
ze bezzerunge kêren.

217, 30: sît ich ie was sô wîse,
daz man mich her zem besten wac,
als ich von wârheit sprechen mac:
wænest dû danne, liebez kint,
daz ich der sinne wær sô blint,
westich niht rehte, daz diz leben,
an daz dû dich hâst ergeben,
sô valsch mit trüge wære,
daz ich es danne enbære?

Weise Meister haben mir gesagt, daß es nichts als Lug und Trug sei. Wieder folgt eine lange Antwort Josaphats. Auch sie enthält wenig Dogmatisches, nichts außer kurzen inhaltlichen Berührungen, was sie mit den Disputationen auf eine Stufe stellen ließe, wenn nicht die Zeilen 222, 36—223, 8 auf den Gedanken führten, daß der Wahrheit des von Josaphat Vorgetragenen nichts entgegenzustellen sei, daß also seine Ausführungen so gut wie dogmatische Erörterungen die Wahrheit des Christentums dartun.

222, 36: iedoch nam er in den sin,
daz im des kindes wârheit
hæte wâr und rehte geseit,
und daz im niht töhte,
daz erz versprechen möhte.

(223, 1) des tiuvels rât behabete in
an sich sô gar, daz er den sin
ze gote niender kêrte.
swie sîn herze in lêrte

des kindes worten volge jehen,
er lie die gewonheit spehen,
daz er gên gote ze aller zît
was des gelouben widerstrît.

Mit dem gütigen Hinweis, daß Josaphat Törichtes glaube, sucht auch Theodas auf ihn einzuwirken (318, 22—330, 40).

318, 33: Nû sage mir, lieber Jôsaphât,
wer riet dir disen tumben rât,
daz dû die gewæren gote
alsô gar in dînem spote
mit dîner widerrede hâst.

Es folgt ein langes Gespräch, in dem Josaphat die Heidengötter angreift und ihren Diener Theodas beschimpft, die Überlegenheit des Christentums aber mit dem Hinweis darauf dartut, daß es nicht mit Gewalt von mächtigen Herren beschirmt werden müßte und nicht weiser Männer bedürfte wie das Heidentum. Damit ist der einzige Einwand des Theodas, daß das Christentum, von 12 Männern erdacht, so armselig sei, widerlegt.

330, 39: Do verstuont sich Thêodas,
daz er überwunden was.

Situation und Aufbau des Gespräches zwischen Gyburg und ihrem Vater Terramer (Willeh. 215—221, 26) sind ganz ähnlich wie in den eben beschriebenen Gesprächen. Der heidnische Vater möchte sein Kind dem Christentum wieder abgewinnen. Die äußere Berührung ist hier zwar mit der Belagerung Gyburgs durch Terramer gegeben, doch da ihr Gespräch wie bei einem Sent unter Friedenssicherheit [22]) verläuft, ist die Kampflage belanglos. Auch Terramer versucht es mit Drohung und mit Güte. Zu Beginn der Unterredung tritt er ihr mit Drohungen entgegen.

109, 22: er bôt ir driu dinc zêren,
daz si der einz næm mit der wal;
daz si in dem mêre viel ze tal
umb ir kel ein swæren stein,
ode daz ir fleisch unde ir bein
ze pulver wurden gar verbrant
od daz si Tybaldes hant
solte hâhn an einen ast.

[22]) So fasse ich: „diz gespraeche ergienc in eime fride.“ Möglich wäre es auch, es aufzufassen: dies Gespräch wurde während eines Waffenstillstandes geführt.

Demgemäß antwortet Gyburg auch, indem sie den Sarazenen zweifachen Tod in Aussicht stellt, den des Leibes und der Seele. Es ist ein typischer Kreuzzuggedanke. Erst das später berichtete Gespräch (215, 1 ff.), das sich zeitlich nahe an das erste anschließt — in Buch 3 u. 4 werden dazwischen nur die beiderseitigen Kriegsvorbereitungen geschildert —, hat nach Aufbau und Gedankengehalt den Charakter eines Religionsgespräches. Während dieses Gespräches sucht Terramer mit Güte auf Gyburg einzuwirken.

217, 15: ey süeziu Gyburc, tuo sô niht.
swaz dir ie geschach od noch geschiht
von mir, daz ist mîn selbes nôt.
jâ gieng ich vür dich an den tôt.

Klagen über ihren Abfall fehlen nicht.

217, 9: ach ich vreuden arm man,
daz ich sölh kint ie gewan.
12: daz alsô herzenlîche
an sîner sælde kan verzagn
und sich den goten wil entsagn! [23])

In dem Brief Helenas an Konstantin (Kchr. 8212 ff.) lebt ebenfalls der Wunsch, den Sohn für den alten Glauben wiederzugewinnen. Helena klagt, daß Konstantin sich zu solchem Trug gewandt habe.

Kchr. 8223: was woltest dû der christenhait?
8229: wænest dû, daz er dich habe gehailet?
er nehât sîn niht getân.
dû solt iz anders verstân:
iz ist von dîner micheln guote gescehen.
dû solt wider an unser gote jehen,
diene den mit triwen.
lieber sun, lâ dich daz riwen,
daz dûz an hâst vergangen.
mîn herze ist bevangen
mit laide unt mit sêre.

---

[23]) Mit dem Religionsgespräch im Zusammenhang müssen die Worte Terramers 107, 26—108, 10 gesehen werden, die zwar als Selbstgespräch (oder als Gespräch mit seinen Leuten) aufzufassen sind, also nicht direkt zu Gyburg in Beziehung stehen, die jedoch inhaltlich ganz mit dem übereinstimmen, was sonst von heidnischer Seite gegen den Christenglauben eingewendet wird.

Konstantin erwidert ihr, daß ihn Christus geheilt habe, und fordert sie auf (8292):

nû gewin dû sîne minne [24]).

Vorwürfe und Klagen über ihren Abfall bringen die beiden Gespräche Dacians mit Alexandrina, als sie gemartert wird. Vgl. Hl. Georg 4318 ff. und 4462 ff. Der Kaiser behauptet die Sinnlosigkeit des Christenglaubens, aber die Königin behält den Sieg, indem sie aus einer Frage, die der Kaiser bejahen mußte, die Wahrheit des Christenglaubens ableitet (4370—4398). Daß er überwunden ist, zeigt die Tatsache, daß er nichts mehr erwidert. Voll Zorn läßt er sie furchtbar martern. Das zweite Gespräch bringt die Klage Dacians darüber, daß er sie um Jesu willen verlieren soll, und die Aufforderung, doch Apollo zu dienen.

4515: so muoz Apoll der hoehste sîn
. . . . .
tuo und lâ durch sîn gebot:
der maget kint, Jêsum,
der mac dir nicht wesen frum.

Alexandrina antwortet mit dem Hinweis darauf, daß Apollo von Georg zuschanden gemacht worden ist.

Ein persönliches Interesse an demjenigen, der für das Christentum gewonnen ist, liegt noch in einigen Märtyrerlegenden vor und führt dort zu Religionsgesprächen. In der Margaretenlegende wie in der Julianalegende begehrt ein heidnischer Mann eine christliche Jungfrau zum Weib. Da sie sich Christus verlobt hat, kann sie nicht einem Menschen, geschweige denn einem Heiden gehören. Aus dieser Situation heraus ergeben sich Gespräche über das Christentum, in der Margaretenlegende mit dem Liebhaber, in der Julianalegende mit dem Vater und dem Manne, mit dem sie verlobt war [25]).

Sehr häufig wird ein Religionsgespräch dadurch heraufgeführt, daß der Christ mit der Bekehrungsaufforderung an den ein-

---

[24]) Der Brief Helenas Silv. Ko. 2443—2568 ist anders geartet, er stellt ja nicht den Versuch dar, einen Abgefallenen zurückzugewinnen, sondern ist ein Bekehrungsversuch.

[25]) Zwei kleine Gespräche, drohende Aufforderungen, den Göttern zu opfern, seien hier angeschlossen. Silv. Ko. 318 ff.: Silv. achtet die Drohung des Tarquinius nicht, antwortet ihm dagegen mit der Androhung ewiger Strafe; Kchr. 6177 ff.: Decius fordert bei Todesstrafe von Sixtus das Opfer. Sixtus will gerne ein Märtyrer werden um des willen, der von der Jungfrau geboren und zum Erlöser der Menschen wurde.

zelnen Heiden oder die vielen, die ihm gegenüberstehen, herantritt. Auf ihren Vorwurf, daß sie ihren Sohn durch Silvesters Rat an den Trug des Christentums verloren habe, antwortet Silvester der Kaiserin Helena mit einer Bekehrungsaufforderung (Kchr. 8523 ff.). Die Antwort darauf bilden die Angriffe, die auf dem Sent von ihren weisen Männern gegen das Christentum geführt werden.

Eine Art von Missionspredigt, die aber durch die Einwände der Römer einer Disputation über den Christenglauben nahekommt, berichtet die Kchr. 1838 ff. Römische Kaufleute, die in Jerusalem von Jesu Taten gehört haben und gläubig geworden sind, erzählen auf dem Dinghaus der Römer auf die Aufforderung, Neues aus Jerusalem zu berichten, von Jesus und seinen Wundertaten.

1839: wir wellen iu grôz wunder sagen,
daz von der werlt ist unvernomen.

Zuerst wehren es die Römer als Betrug ab (V. 1842 f.), dann aber kommen sie zu dem Zugeständnis, daß Jesus einem ihrer Götter gleich wäre. Jetzt tritt die Bekehrungsaufforderung ganz klar hervor, indem Barnabas das Wort ergreift.

1876: ... wol ir Rômære
rechennet iweren scepfaere
lât diziu bôsiu getroc,
petet an ainen wâren got.

Einem Heilungswunder oder sonstigen Hilfewunder pflegen Religionsgespräche voranzugehen, eventuell auch zu folgen, die entweder in der Form der Aufforderung oder in Form einer Frage nach dem Glauben die Bekehrungsaufforderung bringen. Es können dies ganz kurze Gespräche sein, die nicht viel Dogmatisches enthalten, es können aber auch lange Ausführungen über den Glauben damit verbunden sein. Die Kchr. bringt ein paar solche kurze Gespräche. Kchr. 1816 ff. Barnabas zu dem Wassersüchtigen:

„wil dû gelouben an Crist,
der dîn urlosære ist,
unt ie ân anegenge was", —
sprach der guote sancte Barnabas —
„so wirstu an dem lîbe unt an der sêle gesunt."
der sieche sprach an der stunt:
„daz geloube ich vil gerne."

Kchr. 2859 ff. werden in ganz gleicher Weise einer Kranken zwei Fragen vorgelegt.

Die Taufaufforderung an die Mutter in der Faustinianuslegende (Kchr. 2970 ff.) bringt keine Fragen. Der Inhalt der Fragen wird hier in der Antwort gegeben.

(2975) Duo sprach diu frowe:
„wie gerne ih geloube,
daz mih ain wârer got
von niehte hât gebildôt!
ih gloube, daz sîn sun Christ
mîn urlôsær ist.
in sînem namen tæte dû mih gesunt [26]).

In gleicher Weise ergeht in Konrads Silvester (1512—1536) an Kaiser Konstantin die Aufforderung des Papstes zum Glauben, die ganz mit dem dogmatischen Gehalt der Religionsgespräche erfüllt ist, und vorher die der Apostel Petrus und Paulus (1268 ff.) [27]). Anders ist das kurze Gespräch, das dem Wunder im Hause der Witwe vorausgeht. Hlg. Georg 1956:

„frou, an wen geloubet ir?
daz sult ir mich wizzen lân."
„herre, zwêne got ich hân,
Erculem und Apollen."
„daz ir niht guots den vollen
habt, daz ist billîch:
ir werdet von in nimmer rîch:
ir enweder iu gehelfen kan."

Hier wird also nicht positiv der Glaube gefordert und dafür Hilfe in Aussicht gestellt, sondern es wird auf die Unmöglichkeit der Hilfe von seiten der Heidengötter hingewiesen.

Bisweilen schließt sich die Bekehrungsaufforderung an ein übernatürliches Geschehen oder an ein von dem Christen bewirktes Demonstrativwunder an. Als der Teufel nach dem Kampf die Leiche des Roaz wegholt (Wigalois 8136 ff.), knüpft Wigalois daran eine Bekehrungsaufforderung:

---

[26]) Vorher in der aufmunternden Trostrede des Petrus, die ihrer Erzählung von ihrem Schicksal vorausgeht, findet sich auch die Aufforderung:

2698: geloubestû an mînen trehtîn,
der dih gescaffen hât,
sô wirt dîn noh guot rât.

[27]) Vgl. Kchr. 7853 ff., wo von Petrus nur der Rat gegeben wird, Silvester zu folgen, und 7920 ff., wo es ganz kurz heißt: volge der gotes lêre, und der Hergang der Bekehrung und Taufe knapp erzählt wird.

8142: hie bî mugt ir schouwen“
sprach her Gwîgâlois der degen,
„daz unser toufe und unser segen
ein schirm für den tievel ist.
wolt ir gelouben an Krist ...

Er hat damit Erfolg.

8166: Mit triuwen sprach der grâve Adân
„ich wirde im gerne undertân
swer vor dem tievel mich bewart.

An ein überwältigend großes Wunder, die Errettung Georgs von dem Tode auf dem Rad, das mit 7 Schwertern besetzt ist, schließt Georg sein Bekenntnis über seinen Glauben (3851—4110), das von den Einwänden Kaiser Dacians gegen den Zauberer Jesus (3993—4036), der armselig in die Welt kam (4019 ff.), unterbrochen wird, und schließt mit der Bekehrungsaufforderung (4101 ff.):

Herre künic Dâciân,
nû hân ich iu kunt getân
daz diu hôchvart sîget,
und diu diemuot stîget.
der mir gestêt, der ist genesen
und sol ze himel hân daz wesen ...“

Andererseits fordern die Heiden öfter ein Wunder [28]); geschieht es, so wollen sie glauben. Im Silv. Ko. (724—759) sagen die Heiden zu Silvester:

727: ganc zuo dem trachen dort hin abe,
. . . . .
alsô daz er erloube sich
des mordes, den er hie begât
an menschlicher hantgetât;
sô gelouben wir zehant,
daz dîn herre, Krist genant,
hât götlicher tugende vil ...“

Darauf anwortet der Papst mit dem Preis der Macht seines Gottes.

Da der Heide sich dann trotzdem weigert, verbindet sich damit bisweilen noch einmal die Taufaufforderung.

Obwohl Oswald das vom König geforderte Wunder, die Erweckung der gefallenen Heiden, erfüllt hat, kommt der Heide Mün-

[28]) Wie im Kampf der Sieg, so tut das Wunder die Macht Gottes kund.

chener Oswald 2995 ff. mit Einwänden der Art, wie sie ein Heide gegen das Christentum zu machen pflegt. Erst ein neues Wunder, dem Oswald die drohende Taufaufforderung: Laß dich taufen, sonst mußt du sterben (3089—3096) folgen läßt, gewinnt den König.

3099: er sprach: „milter künic Oswalt
dîn got hât aller dinge gewalt!
mîn got ist Mâhmet genant.
der heiden hêrre über alliu lant:
des wil ich von ime kêren
unde kristengelouben mêren ...“

Angesichts eines Sarges voll Totengebein sagt Dacian, Hlg. Georg 5110 ff.:

heiz si lebendic ûf stân:
sô wil ich lîhte toufen mich.
ob dîn got habe die kraft
sô leist ich dir geselleschaft.

Das Wunder geschieht, aber Georg muß trotzdem zur Taufe mahnen:

5240: sô sult ir diz für wunder hân
und got dar umbe êren.
ir solt iuch verkêren;
nemt den touf in gotes namen.
. . . . .
küniges wort sol wâr sîn.

Doch Dacian verschwört sich, nicht von seinem Gott Apollo lassen zu wollen. 5573 ff. bitten die heidnischen Könige Georg, das Wunder zu bewirken, daß die 14 Stühle zu grünen anfangen.

5585: Dô sprach der künic von Mayedôn
„tuot irz, ich gib iu den lôn
daz mich der touf begiuzet
und sich mîn herze sliuzet
gar in Jêsus gebot, ...

Als es geschieht, preist er die Wunder, die Jesus tat.

5637: ich toufe mich in sînem namen:
der abgot wil ich mich schamen.

Vgl. auch V. 5695 ff., wo Anastasius sagt, er wolle Christ werden, wenn Georg auch diese Marter überstehe, woran sich 5712 ff. die Taufaufforderung schließt.

Auch sonst findet sich in Märtyrerlegenden auch ohne Beziehung auf ein Wunder die Bekehrungsaufforderung.

Hlg. Georg 4295 sagt die Königin Alexandrina zu den Umstehenden:

Ey touft iuch, edeln heiden.

Doch schließt sich daran weiter kein Gespräch an. Auch der Hl. Laurentius richtet eine Taufaufforderung, die mit einigen dogmatischen Gedanken erfüllt ist, an Ypolite, der ihn martern soll (Kchr. 6323 ff.).

III. Die Stellung der Vertreter der verschiedenen Religionen zueinander.

Die Frage nach der Stellung der Unterredenden zueinander, die im vorigen schon gelegentlich berührt worden ist [1]), muß noch einmal im Zusammenhang beantwortet werden. Bei Disputationen über Glaubensfragen zwischen Vertretern verschiedener Religionen ist das Natürliche, besonders im Mittelalter, eine feindliche Haltung [2]). Diese zeigt sich sowohl auf dem Sent als auch in einem großen Teil der übrigen von uns behandelten Religionsgespräche. Zwar ist der Sent jedesmal dazu bestimmt, die wahre Religion endgültig festzustellen, aber man darf von einer Disputation jener Zeit kaum erwarten, daß sie aus einem objektiv-gelehrten Interesse heraus geführt wird. Im Grunde ist jede Partei von der Wahrheit ihrer Sache fest überzeugt, oder doch zum mindesten die Christen, während es bei den Heiden bisweilen so geschildert wird, als ob sie mehr oder minder bewußt gegen die Wahrheit streiten wollten [3]). Man disputiert also nicht, um in gemeinsamer Arbeit in dialektischen Erörterungen die Wahrheit zu finden, sondern man streitet, um die für einen selbst schon feststehende Wahrheit zu demonstrieren oder gegen die Unwahrheit zu schützen.

Da die christliche Religion mit dem Absolutheitsanspruch auftritt, so muß derjenige, der sie in ihrer Gesamtheit oder in einzelnen ihrer Dogmen angreift, als der Vertreter der Lüge erscheinen und

---

[1]) Siehe S. 29 ff.

[2]) Allerdings ist hier schon darauf hinzuweisen, daß sich in vielen Dichtungen, besonders den späteren, dem 13. Jahrhundert angehörigen, oft tolerante Gedanken finden. Siehe unten S. 42 ff.

[3]) Vgl. Barl. u. Jos. 222, 31—223, 8. Obgleich der König einsieht, daß Josaphat recht und wahr geredet hat, will er doch nicht nachgeben, da der Teufel ihn mit seinem Rat von Gott fernhält.

als der erbitterte Feind angesehen werden. Und andererseits muß natürlich der heidnische oder jüdische Gegner ebenfalls das Bewußtsein haben, daß er einem Feind gegenübersteht. So ist alles auf Kampf gestellt, es gibt keinen Kompromiß, sondern nur ein Entweder-Oder. Das bedeutet aber, da die Wahrheit auf christlicher Seite ist, daß die Angreifer des Christentums durchaus überwunden und da, wo man die Macht hat und die Gegner sich trotz der dialektischen Überwindung weigern, zur Bekehrung gezwungen werden müssen. Die schroffste Haltung der Gegner bei einem Sent ist die der Disputierenden in der Silvesterlegende der Kchr. Da Silvester hier ganz persönlich der Angegriffene ist (Kchr. 8534 ff.), ist von vornherein die feindliche Haltung gegeben. Im Silvester Konrads liegt der Fall etwas anders, das Verhältnis zwischen Mutter und Sohn ist nicht so gespannt wie in der Kchr., man hat das Bestreben, sich friedlich zu einigen. Und wenn Konstantin sagt (V. 2656 f.)

dur daz ich aber müeze stân alles zwîvels eine

und (V. 2676 ff.)

und swederz teil dâ lobes mê
gewinnen mac und êren
zuo dem sô wil ich kêren,

so scheint es, als ob für ihn die wahre Religion noch nicht ohne jeden Zweifel feststeht. Das bedeutet aber nicht, daß es hier eine Duldsamkeit in dem Sinne gebe, daß jeder in seiner Weise recht haben möchte, wie sie die Fabel von den drei Ringen dann klassisch zum Ausdruck bringt. Vielmehr schließt auch hier die eine Religion die andere aus.

In der Disputation Nachors mit den heidnischen Meistern wird aus dem Freund, der nur zum Schein disputieren soll, der Feind seiner heidnischen Angreifer.

Auf dem Sent geht zwar alles ordnungsgemäß vor sich, weil nun einmal die Friedensforderung für den Sent besteht (Kchr. 10 069 f.), aber man bleibt sich doch immer bewußt, daß es ein Entscheidungskampf ist, und man bleibt nicht immer streng sachlich. In der Silvesterlegende bleiben indessen die Juden nicht die Feinde, als Silvester im Redekampf siegreich gewesen ist, sagt Zeleon (Silv. Ko. 4530 ff.): Wir sollten längst geglaubt haben. Kchr. 10 172 ff. sagen nacheinander alle 12 Meister, sie wollten gläubig werden, wenn das Wunder der Erweckung des Stieres geschehe. Zum Schluß lassen sie sich taufen.

In der Disputation mit Faustinianus über die wîlsælde ist die Stellung der Disputierenden zunächst sehr freundlich, denn der

Alte tritt ja bescheiden mit der Bitte an Petrus heran, ihm eine Unterredung zu gewähren. Doch als er seine Ansicht von den Jünglingen widerlegt sieht, kommt von seiner Seite eine gewisse Spannung in das Verhältnis (Kchr. 3762 f.). Heftigste Feindschaft zeigt sich in der Disputation zwischen Petrus und Simon Magus. Hier handelt es sich ja auch nicht um etwas Sachliches, um den Wahrheitsanspruch zweier Religionen, sondern um etwas ganz Persönliches: der Gaukler soll vernichtet werden.

Selbstverständlich ist die feindselige Haltung der Redenden auch da, wo die Gegner auf den Kriegszügen zusammentreffen. Und zwar nimmt man eine religiös feindliche Haltung nicht darum ein, weil der andere der Kriegsfeind ist, sondern umgekehrt, er wird zum Kriegsfeind nur darum, weil er der Vertreter der falschen Religion ist.

Können wir also auf dem Sent als dem Entscheidungskampf mit Waffen des Geistes wie beim Zusammentreffen der Gegner auf den Heidenfeldzügen die feindliche Haltung der Unterredenden von vornherein erwarten, so läßt sie sich in einigen Fällen an den persönlichen Angriffen auf den Feind feststellen. In der Silvesterlegende der Kchr. werden zweimal derartige Worte gesagt.

8836 ff. sagt Jonas zornig zu Silvester:

wænest dû, daz sich dirre sent gesamenet habe,
daz man in genesim vor sage?
du nechanst mir selbe niht gesagen,
war umbe dû die lange rede hâst erhaben.

9472 wirft Silvester Aroel vor, er verstehe die Schrift nicht.

du verstêst daz gotes wort gelîche
sam diu nâter diu in dem grase slîchet,
wie si gehecke den man.

Viel gröber noch greift Josaphat den alten Theodas an (Barl. u. Jos. 319, 37):

swîc, unreht iu irrekeit!
dîn irrekeit dich hôhe treit.
der welte schande ûz Bâbilôn
. . . . .
320, 7: dû vervluochter alte unwîs
. . . . .
320, 9: verworhtiu vruht von Kânâân
wer geriet dir den wân,

daz dîner valschen zungen ort
ie getorste valschez wort
gesprechen gên der kristenheit
17: valschiu valscheit ... 322, 9: tumber gouch ...
326, 14: sinnelôser Thêodâ
dû bist vil lîhte âne vernunst,
ein tumber esel, âne kunst
330, 25: dû trügenære, ...
dînen witzelôsen sin [4]).

Allerdings kann das Verhältnis der Unterredenden auch freundlich sein. Da, wo man den vom Heidentum Abgefallenen wiedergewinnen will, gibt man sich oft Mühe, ihn mit Freundlichkeit und Güte zum alten Glauben und zur Gemeinschaft mit den Seinen zurückzuführen (siehe oben S. 29 ff.). Diese äußere Freundlichkeit ist zum Teil eine Klugheitsregel (Barl. u. Jos. 215, 40 bis 216, 9), zum Teil aber auch ein Ausfluß eines echten Gefühls der Liebe zum andern (vgl. Willehalm Wolframs 217, 15—27; Silv. Ko. 2470 ff.; Silv. Ko. 2562 f.). Doch Toleranz, Anerkennung der Religion des andern, ist dies nicht, nur mildert die persönliche Freundschaft die sachliche Gegnerschaft.

Andererseits aber kann man nicht übersehen, daß neben der schroffen Ablehnung der Heiden auch andere, mildere Töne in der mittelhochdeutschen Dichtung anklingen. Man pflegt hier von „Toleranz" zu sprechen und alle Stellen, die eine freundliche Haltung dem Heiden gegenüber zeigen, zur Illustration dieses Gedankens heranzuziehen. Wir müssen die Stellen in den Religionsgesprächen, die in besonderem Maße diese Milde zeigen, im einzelnen genauer betrachten, um festzustellen, ob man von einer wirklichen Toleranz in dieser Zeit sprechen kann. Es kommt hier zunächst Wolfram mit Willehalm 215 ff. und 306 ff. in Betracht. Willehalm 306 mahnt Gyburg den ausziehenden Willehalm, den Heiden gegenüber Erbarmen walten zu lassen, da sie ja auch Gottes Geschöpfe seien. Dies sagt zunächst nur, daß man den Heiden menschlich gelten läßt, nicht, daß man ihn seiner religiösen Stellung nach anerkennt. Aber wenn Gyburg in ihrer Darlegung fortfährt, daß es früher Heiden gegeben habe, die nicht zur Verdammnis bestimmt waren, so spricht sich darin der Toleranzgedanke aus, daß man auch als Heide Gott wohlgefällig sein und ihm recht dienen könne.

---

[4]) Die Schimpfrede der Kaiserin in der Georgslegende auf den Kaiser, der die ganze Menge der Getauften niedergemacht hat, steht nicht direkt mit einem Religionsgespräch in Verbindung (4154 ff.).

Es ist bezeichnend, daß Wolfram den Hinweis auf den ersten Menschen, auf Noah und auf Hiob, der sonst dazu dient, gegen die Juden mit ihrem Pochen auf das Gesetz zu argumentieren [5]), in diesem Zusammenhang braucht. Bedeutsam ist für unsere Frage ebenfalls Willehalm 220, 1 ff.:

Möhten hôher sîn nu dîne gote
so wolt ich doch ze sîme gebote
uns an den tôt belîben.

[sîme = Willehalm]

Diese Stelle könnte in der Tat so klingen, als rechne Gyburg mit der Möglichkeit, daß auch die heidnische Religion recht und wahr sei, ja, daß die heidnischen Götter über dem Christengott stehen könnten. Damit wäre dann der Toleranzgedanke in seiner letzten Konsequenz ausgesprochen. Ich glaube aber, daß man diese Stelle nicht so stark für die Toleranz in Anspruch nehmen darf, wie es gewöhnlich geschieht. Den Gedanken, daß die heidnischen Götter über dem Christengott stehen könnten, kann auch ein Wolfram nicht im Ernst denken. Es wird richtig sein, was Naumann sagt, daß so etwas mehr gefühlt als gedacht ist. Außerdem muß man den Akzent nicht auf den einzelnen Vers, „Möhten hôher sîn nu dîne gote" legen, sondern den Zusammenhang betrachten: Gyburg will hier ganz stark betonen, daß sie um Willehalms willen um jeden Preis am Christentum festhalten will. Immerhin, daß ein solcher Ausspruch auftreten kann, zeigt, daß Gedanken der Toleranz im Werden sind.

Im Willehalm Ulrichs findet sich 21 d, 3 eine Stelle, die sich ziemlich genau mit der Stelle Willehalm Wolframs 306 ff. deckt, wiewohl sie in anderem Zusammenhang steht. — In der Haltung Rennewarts gegenüber Terramer (215 b) und Malifers gegenüber Terramer (217 d; 229 b) zeigt sich, wie oben erwähnt [6]), eine große Milde. So gern sie Terramer für den Christenglauben gewinnen möchten, so zwingen sie ihn doch nicht, und sie sind trotz seiner Weigerung so gütig, ihn im Besitz seiner Länder zu lassen. Aber das ist doch eigentlich wieder nur persönliche Güte dem Gegner gegenüber, den man allerdings hier als edel und ebenbürtig anerkennt. Ähnlich steht es mit der Stelle Karlm. 130, 64 ff., in der sich ebenfalls eine freundliche Haltung des Christen gegenüber dem Heiden zeigt: in dem Gespräch zwischen Karl und

[5]) Vgl. Kchr. 9602 ff.
[6]) Siehe oben S. 22.

seinem Schwiegervater Galafer. Auch hier findet sich die Bitte an den Heiden, doch Christ zu werden. Als sich aber Galafer weigert, weil er seinen heidnischen Glauben liebt und ehrt, sagt Karl fast entschuldigend zu ihm:

131, 12: Enzornet uch neit, here myn,

. . . . .

Ich ensprechens uch neit durch zorn
Mer durch leyff ind durch dat beste.

So ausgesprochen die Freundlichkeit dem Heiden gegenüber gerade hier ist, so zeigt doch diese Stelle wie die Stellen im Willehalm Ulrichs deutlich, daß es sich nicht um eine Anerkennung der Religion des Heiden handelt. Wie Naumann beobachtet und im einzelnen ausgeführt hat, handelt es sich bei Stellen dieser Art fast immer nur um eine menschlich-ritterliche Anerkennung des Heiden; denn der bei aller Freundlichkeit immer wiederkehrende Versuch, den Heiden doch für das Christentum zu gewinnen, zeigt, daß man im Christentum zum mindesten die bessere Religion sieht. Allerdings die Schroffheit, mit der die Absolutheit des Christentums sonst behauptet wird, und die Gewaltsamkeit, mit der dieser Anspruch durchgeführt wird, ist an Stellen dieser Art aufgegeben.

Wenn wir also von Toleranz sprechen wollen, dann dürfen wir sie jedenfalls nicht in dem Sinne der Fabel von den drei Ringen verstehen, die jeder der drei in Frage stehenden Religionen gleiches Recht und gleiche Wahrheit zubilligt.

Was wir sonst von wirklich friedlichen Religionsgesprächen finden, sind solche, in denen die Unterredenden in einer Art von Lehrer-Schüler-Verhältnis stehen. In diesen wird von dem Heiden ja von vornherein der Anspruch des Christentums anerkannt, und die Fragen, die er stellt — es mögen dieselben sein wie die der Gegner in einer entscheidenden Disputation —, dienen ja nur dazu, ihm das Verständnis der christlichen Religion zu vermitteln. Hierher gehören alle die Gespräche, in denen der Heide sich mit der religiösen Frage an den Christen wendet. Am deutlichsten ist das Verhältnis durchgeführt Barl. u. Jos. 41 ff. in der Unterweisung Josaphats, wo in dessen zustimmenden Antworten öfter die Liebe und Verehrung für seinen Meister zum Ausdruck kommt [7]).

[7]) Vgl. 49, 37 f.; 81, 4; 96, 35; 105, 36 f.; 145, 7 ff.; 157, 9 ff.; 159, 30 f.; 161, 17; 163, 35 f.

IV. Die Art der Überwindung.

Ratio und Scriptura sind die beiden Angelpunkte der scholastischen Theologie. Die Schrift ist die Norm, aus der sich alle Dogmen und Ansichten direkt oder mit Hilfe rationaler Deduktionen ergeben. Scholastische Theologie ist es, nicht nur die Glaubenstatsachen aus der Heiligen Schrift hinzunehmen oder abzuleiten, sondern auch die Dogmen, gleichsam unabhängig von dem in der Schrift Ausgesagten, durch rein philosophische Erörterungen als vernunftgemäß zu erweisen. In diesem strengen Sinne rationale Argumentation findet sich nun kaum in unseren mhd. Religionsgesprächen, doch steht die Anschauung, daß man das Christentum durch ratio und scriptura als die wahre Religion dartun kann, eigentlich überall im Hintergrund, und in den regelrechten Disputationen tritt sie mehr oder minder hervor.

Bezeichnend ist, daß man häufig dem Gegner mit dem Vorwurf der Torheit entgegentritt. Besonders im Barl. u. Jos. kommt es verschiedentlich vor, in der Disputation zwischen dem Pseudobarlaam und den Heiden, und zwar sowohl von heidnischer Seite als von seiten Barlaams. Die Heiden werfen ihm vor (231, 19 f.):

nû lêrt dîn zunge einen got
(daz ist gar der wîsen spot),
der heizet Krist.

oder 233, 19 f.: ... dû vil tumber man,
nimst dû dich der tumpheit an [8]).

Nachor aber antwortet ihnen mit demselben Vorwurf, nur mit mehr Berechtigung, wie sein Sieg ergibt.

236, 29: ir tumben wîsen habet geseit
mir von einer wîsheit,
diu kindes tumpheit wol gezimt,
vür witze niemen sî vernimt.
von rehte ist ez der wîsen spot
238, 3: Vil tumber sinne wont iu bî.

Vgl. auch 239, 27 ff.; 241, 19 ff.; 260, 21 f. Silvester Konrads 2978 ff. zeigt, wie man den Christenglauben darum angreift, weil er vernunftwidrig sei. Auch in dem Religionsgespräch zwischen Gyburg

[8]) Vgl. auch 207, 3 ff.; 216, 25 f.; 217, 33 ff.; 318, 34 ff.

und Terramer kommt einmal dieser Vorwurf (Willehalm Wolframs 218, 1 f.) zum Ausdruck:

Ey vater hôh unde wert,
daz dîn muot der tumpheit gert [9]).

Der Gedanke, daß vernünftige Einsicht vom Heidentum weg zum Christentum führen muß, ist in dem Gespräch zwischen Galie und Florette im Karlm. ausgesprochen, wo 71, 43 ff. Florette aufgefordert wird, doch mit ihrer Vernunft die Sache zu prüfen.

Inhaltlich handelt es sich bei diesen Vorwürfen von christlicher Seite darum, den Götzendienst als vernunftwidrig hinzustellen, weil die Heidengötter ja machtlos sind, Werke von Menschenhand, blind, taub und stumm, unvollkommen, wie von den Elementen gesagt wird, die die Chaldäer verehren [10]). Wenn von heidnischer Seite der Vorwurf der Torheit erhoben wird, so geschieht es da, wo man das Christentum ganz allgemein ablehnt, ohne auf einzelnes einzugehen, wie in den verschiedenen oben genannten Stellen aus Barl. u. Jos. [11]).

In der Regel wird aber das Christentum nicht in dieser allgemeinen Weise angegriffen, sondern man greift wie in der Silvesterlegende einzelne Dogmen heraus und heftet an sie seinen Zweifel und seine Kritik. Damit wird dann doch das Christentum in seiner Gesamtheit getroffen; denn bei der erwähnten scholastischen Betrachtungsweise würde ja die Wahrheit des Christentums überhaupt in Frage gestellt, wenn an einem Punkt das rationale Gefüge des Lehrgebäudes durchbrochen werden könnte. Und ähnlich steht es mit den beiden anderen Disputationen der Kchr., in denen nicht eigentlich das Christentum zur Diskussion steht, der Auseinandersetzung zwischen Petrus und Simon Magus und der Disputation über die „wîlsælde", wo man die Stellung des Gegners auch nur an einem Punkte zu erschüttern braucht, um als Sieger aus dem Streit hervorzugehen.

Nach dem Gesagten ist in diesen Disputationen zu erwarten, daß als Mittel für Angriff und Verteidigung in erster Linie rationale Erwägungen und Schriftbeweis in Betracht kommen. In einer Disputation wie der über die „wîlsælde", die mehr philosophisch

---

[9]) Indirekt ist der Vorwurf der Torheit gegen die Christen gegeben, wenn Oswald (Münchener Oswald 2996 ff.) von dem Christengott als einem jungen Toren spricht und sagt, er würde zum Spott aller Heiden, wenn er diesem Gott diente.

[10]) Siehe unten S. 63.

[11]) Vgl. S. 45.

als spezifisch theologisch-dogmatisch ist, wird naturgemäß die heilige Schrift keine Rolle spielen. Der Angriff wird in der Weise geführt, daß jeder der Beteiligten durch Einwände, die sich von der Vernunft her ergeben, die Ansicht des Gegners umzustoßen versucht. So bringt z. B. Faustinianus gegen Nicetas Behauptung, daß die Welt einen Schöpfer habe, vor, es geschehe so viel Verkehrtes und Unrechtes in der Welt (3315 ff.u. 3383 ff.), was sich mit der Annahme eines Schöpfers nicht vertrage [12]). Auf der anderen Seite macht zuerst Niceta, dann Aquila Einwände gegen die wîlsælde geltend (vgl. 3357 ff., 3479 ff., 3494 ff., 3595 ff.). Die Einwände werden in den meisten Fällen nicht dadurch erledigt, daß man sie zu widerlegen versucht, sondern man greift von sich aus den Gegner mit einem Einwand gegen seine Position an. Der Erweis der eigenen Ansicht liegt also darin, daß man die Unhaltbarkeit der gegnerischen darzutun versucht. Deshalb kann auch einem Einwand öfter ein Wort wie „daz wil ich bewæren und behaben" oder „daz bewære ich nu sâ" vorausgehen [13]). Bei dieser Art zu argumentieren ergibt sich kein einheitliches Gefüge einer streng aufgebauten Disputation, die von Punkt zu Punkt weiterführt, sondern der Zusammenhang kommt nur dadurch zustande, daß jeder der Gegner mit seiner Behauptung jedesmal wieder neu einsetzt. Nur auf das von Aquila (3479 ff. u. 3595 ff.) Gesagte geht der Alte direkt ein (3531 ff. u. 3617 ff.), weil es hier leicht ist, Aquilas mangelndem Verständnis für die „wîlsælde" aufzuhelfen. Den Sieg über den Alten trägt Clemens davon, indem er ihm einen Widerspruch in seinen Anschauungen nachweist, nämlich daß er den Göttern dient, obwohl er von der Unwiderstehlichkeit der „wîlsælde" überzeugt ist.

3746: sô uberrede ih dich hie zestunde
dîner wunderlîcher site.
waz erwurve dû der mite,
daz dû vur dîne gote gienge
unde vor in nider viele?
wes mahten dih dîne gote geweren,
sô dir diu wîlsælde scol gescehen?
diu wîlsælde muoz liegen,
oder di gote triegen.

---

[12]) Vgl. auch 3399 ff., wo aus der Ungleichheit der Menschen geschlossen wird, es könne kein Schöpfer sein, sondern alles Verschiedenartige sei durch die wîlsaelde bestimmt.

[13]) Vgl. Kchr. 3332, 3340, 3417 f., 3672.

muotest dû ihtes dâz in,
daz muoz wider di wîlsælde sîn.
wil dû aver die wîlsælde gehaben,
sô muostû die gote lâzen varn.

Wir haben die Betrachtung dieser Disputation etwas weiter geführt, als es streng genommen unserer Fragestellung entspricht, und haben diese eine Disputation für sich betrachtet, um die Art der Überwindung anschaulicher zu machen. Die Mittel, die dabei zur Anwendung kamen, rationale Einwände gegen die Stellung des Gegners und Feststellung des Widerspruchs in seinen Anschauungen finden sich auch in den anderen Disputationen.

Im ersten Teil der Disputation zwischen Petrus und Simon Magus wirft Simon dem Apostel vor, das Wort fride, das er im Munde führe, stehe im Widerspruch zu der Verkündigung Christi.

2204: er sprach: Pêter, dû bist ain wunderlîch man,
daz dû daz niht chanst verstân,
daz dir daz wort widerwertich ist.
jâ sprichet dîn maister Christ:
„ih enkom umbe daz niht an die erde,
daz fride sule werden,
sunder daz swert sol gesigen.
wie wil dû daz befriden?
daz dîn maister hât gelêret,
daz hâst dû verkêret.
daz er daz swert ûz sendet,
daz hâstû ze fride gewendet.
diu zwei wort gehellent niht zesamene.
. . . . .
2236: zewâre sagen ih dir, Pêter:
daz ist wider dînen maister.
. . . . .
2244: nû sprich, ob die zwô rede
iemen ze ainer bringen mege.

Mit dem Hinweis auf den Widerspruch, in den sich Simon verwickelt hat, treibt Petrus gegen Schluß der Disputation den Magier in die Enge.

2521: duo sprach der gotes trût:
dû redetest ê uber lût,
daz menniske unt engel
suln dînen got niemer genennen.

unt nû anderstunt gihist,
daz dû sô grôzen gewalt hâst
unt sô ungerne bî mir stâst.

In der Silvesterlegende der Kchr. möchte Abiathar Silvester ebenfalls damit treffen, daß er ihm sich widersprechende Aussagen zur Last legt.

8763: nû wil dû zwêne gote hân:
ainen der under uns gebôt,
daz der chunich Saul lac tôt,
der ander der under den cristen ze Jerusalêm
iweren tôten dâ hiez ûf stên
nû sich, wie der rede sî:
hiute wâren der gote drî.

Seine Behauptung wird aber als unrichtig abgewiesen.

Allerlei rationale Einwände werden erhoben, Bedenken und Fragen werden laut. Verschiedentlich wird gegen die christliche Anschauung das Bedenken vorgebracht, daß der Christengott so gehandelt habe, wie es sich nicht mit seinem göttlichen Wesen in Einklang bringen lasse.

8861: sô lanch sô er got was,
mit a i n e m w o r t e maht er den man
von der helle wider gewunnen hân,
(anstatt daß er sich ans Kreuz schlagen ließ).

Auch 9720 ff. ist der Gedanke ausgesprochen, daß er vernünftigerweise hätte anders handeln sollen, wenn er wirklich Gott wäre.

9720: ob er wârer got wære,
aller dinge scepfære,
er nehête sîniu dinc sô gescaffet,
daz er iht prunne in dem peche [14]).

Daß das Schicksal des Christengottes zu dem Charakter Gottes im Widerspruche stehe, betont besonders deutlich 8944 ff.

8944: getruoch in ie maget oder wîp,
do nehêt er dâ vor nehain zît:

---

[14]) Voraussetzung für diesen Gedanken ist die Ausführung des Juden, daß keiner in der Hölle sei, ohne unter die Macht des Teufels zu kommen (9703ff.).

dâ muos er anegenge haben,
sîn ende chan ich iu an dem galgen wol gesagen.
nû sprechet, ir gelêrten alle,
wie iu got gevalle.

Vgl. auch 9486 ff.; 9644 ff.; 9811 ff. [15]).

Die Frage, wie das, was im Dogma ausgesagt wird, möglich ist, wird in der Kchr. einmal, 8780 ff., in dem Silv.Ko. verschiedentlich dem Papst zur Beantwortung vorgelegt. Silv.Ko. 2978 ff., 3433 ff., 4010 ff., 4113 ff., 4326 ff.

2978: menschlich natûre und menschlich sin
enwellent des niht aller meist
daz sun, vater unde geist
ein got wæren oder sîn.
wie mohte von in allen drîn
werden ain persône?

An den Stellen 3433, 4010 und 4326 kreuzt sich mit dieser Frage noch eine andere, die Frage warum?, die auch den Stellen Kchr. 8860 ff., 9720 ff. zugrunde liegt.

Silv.Ko. 3433: man sol uns baz entsliezen hie
die sache war umb oder wie
got geberen solte ein maget.

Ist mit dem wie? nach der rationalen Möglichkeit des Dogmas gefragt, so weist uns das warumbe? darauf hin, daß für die scholastische Theologie nicht nur die Möglichkeit, sondern geradezu die rationale Notwendigkeit des im Dogma Ausgesagten feststand.

Neben diesen Einwänden und Fragen steht der Vorwurf, die Lehre stehe im Widerspruch zu der Schrift (Kchr. 8607 ff., 9038 ff.; Silv.Ko. 2870 ff.) [16]) oder sei jedenfalls nicht in der Schrift zu finden (Kchr. 9173 ff.; Silv.Ko. 3084 f.).

Die Verteidigung gegenüber Angriffen dieser Art geschieht im wesentlichen durch direkten Schriftbeweis oder durch Schlüsse aus den Schriftworten, gelegentlich aber auch, und zwar besonders in Konrads Silvester, durch Beispielserzählungen und

---

[15]) Diesen Einwänden steht der Terramers Willehalm 219 nahe:
den einen möhten doh die drî
vor dem tôde hân bewart.

[16]) Auch Kchr. 9543 ff. kommt auf Feststellung des Widerspruchs zum Gesetz Mosis heraus.

typologische Ableitungen nach der Genesis. Als Schrift werden das A.T. und die jüdischen Geschichtsschreiber — Kchr. 8693 ff. wird Josephus zum Beweis herangezogen — zugrunde gelegt. Das ist natürlich, ja notwendig, denn es ist Erfordernis für eine derartige Disputation, daß man eine gemeinsame Diskussionsbasis hat. Dieser Sachlage, daß man eine Schrift haben muß, die beide Parteien anerkennen, wird die Kchr. gerecht, indem sie ohne viel Worte die Voraussetzung macht, daß allein die Schrift der Juden beweiskräftig für den Sent ist. Dies zeigt vor allem 8984 ff. und 9149 ff.

8984: ouch hôrt ich den sent sô loben [17])
den geziuc sol man von den wîssagen doln,
daz recht habet ir juden her brâht.

Konrad von Würzburg dagegen nimmt die Verwendung der jüdischen Schrift nicht als etwas Selbstverständliches, sondern unterstreicht diese Tatsache besonders und sieht darin etwas, das den Glanz des christlichen Sieges noch mehr erhöht. Der Kaiser hebt das zweimal hervor, 2859 ff. und 3032 ff.

3032: Er sprach: ez dunket mich ein nôt
unde ein vrömdez wunder,
daz ein jüde hier under
überwunden wirt sô gar
mit sîner schrifte, und er getar
dannoch gesprechen ihtes iht.

Konrad läßt auch Abiathar dem Papst das Anerbieten machen, jeder solle mit seiner Schrift seine Sache beweisen (vgl. 2831ff.) [18]).

Wenn die Juden mit ihrer eigenen Schrift, auf die sie sich den Christen gegenüber berufen, überwunden werden sollen, so muß der Christ ihnen nachweisen, daß auf s e i n e r Seite das rechte Verständnis und die genauere Kenntnis des A.T. liegt. Dies bringen Kchr. 8626 f., 8794 ff., 8874 ff., 9472 ff. formal zum Ausdruck [19]).

Der Schriftbeweis beschränkt sich nicht auf die Fälle, wo die Schriftgemäßheit der Dogmen in Zweifel gezogen oder bestritten wird, sondern auch da, wo nach der Möglichkeit des Dogmas gefragt ist, kann mit der Darlegung der Prophetenstellen geantwortet werden. Denn Schriftgemäßheit ist für das scholastische Mittelalter

---

[17]) Am Anfang der Disputation ist indessen nicht davon die Rede.
[18]) Vgl. noch Kchr. 8953 ff. u. 9138 ff.
[19]) Die Beweisführungen an Hand der Prophetenstellen zeigen, daß der Christ mit seiner Behauptung vom besseren Schriftverständnis recht behält.

zugleich Erweis der rationalen Möglichkeit, ja Notwendigkeit des Dogmas.

Aber gerade auf die Frage, warum Gott so und nicht anders gehandelt habe, steht noch ein anderes Mittel zur Verfügung, der typologische Beweis. Wird beim Weissagungsbeweis aus den Worten der Propheten die Wahrheit des christlichen Dogmas erwiesen, so wird bei der Typologie das Handeln und Erleiden Christi aus den Geschehnissen der Genesis erklärt. Dabei können die Ereignisse im Alten und im Neuen Bunde analog oder gegensätzlich sein.

Bisweilen muß auch ein Gleichnis dazu dienen, dem Angriff auf das Dogma zu begegnen (Kchr. 9072 ff., Silv. Ko. 4181 ff., 4244 ff.). Streng genommen beweist das Gleichnis nichts, aber es wird durchaus als hinreichender, ja als schlagender Beweis anerkannt [20]). Das Beispiel Silvester Konrads 4182 ff. beweist zwar nichts für die Wahrheit des Dogmas; es trifft aber den Gegner insofern, als es jedenfalls die von dem Juden bestrittene Möglichkeit, daß von zwei miteinander verquickten Dingen nur das eine leidet, als zu Recht bestehend erweist. Daran ändert die Naivität des Beispiels nichts [21]).

Zur Technik der Diskussion sei noch bemerkt, daß man gelegentlich durch Zwischenfragen, in denen man sich der Voraussetzungen versichert, den Gegner dahin zu bringen sucht, wo man ihn haben möchte [22]). Überwunden ist einer, wenn ihm der Bescheid auf seine Frage nach Ansicht der Schiedsrichter hinreichend erteilt ist, und wenn er durch sein Schweigen zum Ausdruck bringt, daß er nichts mehr zu entgegnen weiß. Doch begnügt man sich meistens nicht mit der Überwindung mit Worten. Zwar ist durch eine Besiegung mit diesen rationalen Mitteln die Wahrheit des Christentums klar erwiesen, doch kann der Feind verstockt sein, er kann nicht glauben wollen. Da tritt das Wunder ein. Das Wunder hat eine ungeheure Beweiskraft, es redet deutlicher als alle Worte. Eigentlich alle unsere Religionsgespräche, die weniger streng auf-

---

[20]) Goswin Frenken sagt gelegentlich einer Untersuchung über die Exempla des Jacob von Vitry (Quellen u. Unters. z. lat. Phil. des MA. 5. Bd. Heft 1, München 1914): „Es gehört wohl zu den ältesten Erkenntnissen pädagogisch-psychologischer Natur, die die Menschheit fand, daß Beispiele weit über ihren logischen Beweiswert hinaus überzeugen."

[21]) Über den Weissagungsbeweis, die Typologie, die Beispielserzählung wird im einzelnen bei der Darstellung des dogmatischen Gehalts der Religionsgespräche zu handeln sein.

[22]) Vgl. Kchr. 8748 f., 8756 f., 9199 ff., 9440 ff.; Silv.Ko. 3328 ff.

gebauten wie die regelrechten Disputationen, stehen mit irgendeinem Wunder in Verbindung, das letztlich den Ausschlag für die Bekehrung gibt, während die rationale Überwindung ohne diesen Erfolg bleiben kann: sei es nun ein wunderbares Ereignis wie der Sieg im Kampf, bei dem Gott dem Christen gegen überlegene Feinde hilft, sei es ein vom Christen bewirktes Wunder. Zwar kann auch der Vertreter des falschen Glaubens mit Hilfe der Dämonen Krafttaten vollbringen wie Zambri in der Silvesterlegende, doch werden sie als böser Zauber erkannt, dadurch, daß sie von den Taten des wahren Gottes übertroffen werden.

2. Kapitel.

Der Gedankengehalt der Religionsgespräche.

In den Religionsgesprächen wird entweder der eine Glaube dem andern ganz allgemein gegenübergestellt, wobei dann nur ein besonderes Merkmal des christlichen Glaubens herausgegriffen oder ein ethisches Werturteil über die andere Religion gefällt wird; oder es werden die einzelnen Dogmen eingehender diskutiert. Je nach dem Aufbau des Gespräches, der Situation, dem Charakter der Unterredenden ist der dogmatische Gehalt groß oder gering, ist das Religiöse ganz rein oder mit anderen Gedanken vermischt [1]). Wenn es sich auch immer um den wesentlichen Inhalt des Christenglaubens handelt, einzelne Dogmen also immer wieder in der Erörterung auftauchen, sei es, daß sie nur gestreift, sei es, daß sie einer eingehenden Erörterung gewürdigt werden, so ist doch der Akzent je nach der Situation verschieden. In Christen-Juden-Gesprächen wird der Hauptnachdruck auf anderem liegen als in den Christen-Heiden-Gesprächen. Für die Erörterung des Christenglaubens mit Juden steht neben dem Trinitätsdogma die Christologie im Mittelpunkt, wobei es sich im wesentlichen um zwei Fragenkomplexe handelt, nämlich: 1. ob das über Christus Gelehrte schriftgemäß, d. h. von den Propheten vorausgesagt ist, und 2. ob jener Jesus von Nazareth, den die Christen verehren, auch wirklich der verheißene Messias ist. Dazu kommt die Frage nach Gesetz und Beschneidung. Dem Heiden gegenüber handelt es sich einmal um die Schöpfung, dann aber auch um die Erlösung, also die beiden Angelpunkte der christlichen Dogmatik. Wenn auch der Gedanke der Erlösung meist recht allgemein gebracht wird, so ist doch gelegentlich Raum dafür, spezifisch christologische Dogmen zu be-

[1]) Man denke an die Religionsgespräche, in die die Liebe zwischen dem christlichen Ritter und der Heidin hineinspielt, oder etwa an die Gespräche zwischen Frau Bene und den Pilgern im Wilhelm von Wenden, in denen die Frage nach den Geschehnissen im heiligen Lande die rein religiösen Gedanken unterbricht.

handeln. Da demnach in den verschiedenen Disputationen und Gesprächen trotz der aus der Situation entspringenden Unterschiede im großen und ganzen dieselben Fragen erörtert werden, so brauchen wir bei der Darstellung des Inhaltes nicht nach den verschiedenen Situationen und Arten von Gesprächen zu scheiden, sondern können das, was in ihnen an dogmatischem Gehalt vorliegt, nach der Lokalmethode abhandeln.

I. Der Glaube an Gott als den Schöpfer und Lenker der Welt.

Daß Gott die Welt erschaffen hat und sie erhält, ist ein wesentlicher Glaubenssatz, der zwar in Judengesprächen nicht besonders erörtert zu werden braucht, weil sich darin Juden und Christen ja einig sind, der aber um so mehr in Heidengesprächen eine Rolle spielt, weil dies ja hier der Hauptpunkt ist, an dem sich die Geister scheiden. Beten doch die Heiden nicht den Schöpfer, sondern Geschöpfe, ja Werke ihrer eigenen Hand an. So betont der Christ dem Heiden gegenüber: Ich bete den Gott an, der die Welt geschaffen hat. Im Oberdeutschen Servatius, V. 1350, antwortet Servatius auf die Frage des Heiden, an welchen Gott er glaube: „an den der himel und erde geschuof". Von Gott als dem Schöpfer Himmels und der Erde ist häufig die Rede: Rolandslied 714 ff.:

uon deme lebendigē gote
der himel un̄ erde
uon nihte hieze gewerden [2]);

auch Kchr. 3413 ff. — Karl 1284 ff., Silv. Ko. 1422 ff. und 2268 ff. zeigen, daß „himel und erde" alles Geschaffene in sich begreift.

1422: sin hôhiu meisterlichiu kraft
hiez von nihte werden
himel mer und erden
und schuof swaz in den allen drîn
lebender sachen mac gesîn.

Meist heißt Gott darum der Schöpfer aller Dinge. Barl. u. Jos. 143, 1 f.:

gewaltic und gewære
aller Dinge schephære.

---

[2]) Diese Stelle und Silv.Ko. 1422 ff. zeigen, daß schaffen heißt: aus dem Nichts entstehen lassen.

Ebenso kurz wird es Barl. u. Jos. 148, 15 f.; 323, 9 f.; Wilh. v. W. 3017; W. Oswald 391 f. gesagt. Doch auch weiter ausgeführt findet sich der Gedanke, etwa Barl. u. Jos. 209, 8 ff. in dem Gespräch zwischen Josaphat und seinem Vater:

sîn gotlîchiu meisterschaft
geschuof, swaz ie wart erkant
und daz geschephede ist genant [2a]).
daz êrste mensche, dem ie leben
unde name wart gegeben,
daz schuof er von der erde [3]),

oder in Josaphats Unterweisung durch Barlaam, 51, 13 ff. Vgl. auch Karlm. 304, 50 ff., Wilh. v. W. 3020 ff. und aus dem Gespräch Gyburgs mit ihrem Vater in Wolframs Willehalm 215, 10 ff. Häufig erfolgt die Bekehrungsaufforderung in der Form: Glaube an den, der dich geschaffen hat.

Kchr. 1876: er sprach: wol ir Rômære
rechennet iweren scephære,
lât disiu bôsiu getroc,
petet an ainen wâren got
der iuch von der helle erlôset hât.

Kchr. 8562 f. in der Bekehrungsaufforderung an Helena sagt Silvester:

geloube an den wâren got
der dich von nihte hât gebiledôt.

und 8571:

êre du dînen scephære.

Vgl. auch Rolandsl. 812 f.

Barl. u. Jos. 304, 7:

und solt an den gewæren Krist
gelouben, der dîn schepher ist.

Und ebenso spricht der Christ in seinen Glaubensaussagen von Gott als seinem Schöpfer. Kchr. 2976 ff. sagt die Mutter des Clemens, als sie zum Glauben kommt:

[2a]) Vgl. Barl.u.Jos. 99, 30 f.

[3]) Daß der Mensch aus Erde geschaffen ist, wird häufig gesagt. Daneben heißt es von Engeln und Geistern entweder, daß sie aus nichts gebildet sind (Kchr. 2417 ff.), oder daß sie aus Feuer und Luft (als den feinsten Elementen) bestehen (Kchr. 2479 ff.).

wie gerne ih geloube,
daz mih ain wârer got
von niehte hât gebildôt [4]).

Silv. Ko. 2160: und wære Krist gewesen niht
der got, der uns hiez werden ...

Wigalois 8200 ff. sagt der Heide, als er zur Erkenntnis des wahren Gottes kommt, auch von seinem früheren Glauben:

von dem gedanke kom ich nie
ichn minnet iedoch den got ie
der uns geschuof von nihte.
nu bin ich an die rihte
alrêrst des gelouben komen.

Von Gott als dem Schöpfer der Seele spricht Wigalois 8189 f.

Doch Gott hat das alles nicht nur geschaffen, er erhält es auch. Er ordnet den Lauf der Welt.

Kchr. 8281: der sunne der nescînet niht
wan als er gebiutet unde wil.

Echt wolframisch ist der Gedanke der Weltschöpfung und Welterhaltung verbunden in den Worten Willeh. 216, 4 ff.:

wâ fund ouch Tervigant [5]) den list
den êrst ervant Altissimus?
der pôlus antarcticus
unt den andern sternen gab ir louft.
. . . . .
derz firmamentum an liez
unt die siben plânêten hiez
gein des himels snelheit kriegen.
sîn wâge kan niht triegen
diu al daz werc sô ebene wac
daz ez immer stæte heizen mac
unt immer unzerganclîch.
sint iwer gote dem gelîch,
der den luft wol wider væhet
und al sîn dinc so spæhet
. . . . .

---

[4]) Vgl. auch Willehalm 253, 6 f.

[5]) Was Tervigant, der auch sonst bei den Dichtern als heidnischer Göttername vorkommt, bedeutet, weiß man nicht.

swaz mir durch den got geschieht,
der des alles hât gewalt,
gein dem schaden bin ich palt [6]).

Daß Gott Gewalt über alle Dinge hat, ist ein Gedanke, der immer wieder ausgesprochen wird.

Wigalois 8154: wir gelouben daz in sînem gebot
ist swaz ie geschaffen wart
und daz er schirmet und bewart
swaz sîn genâde erkennet ...

Silv. Ko. 2584 ff.:

got, der berihtet elliu lant
und aller krêatiuren pfliget,
der mizzet iemer unde wiget
al die werlt nâch sîner ger.
mit hôhen kreften schicket er
ûf erden allez daz er wil.
er hât gewaltes alsô vil
und ist alsô gehiure
daz wir von sîner stiure
daz leben hân und unser wesen.

Vgl. Barl. u. Jos. 154, 36 ff. — 155, 13. Alles muß seinem Gebote dienen. Barl. u. Jos. 99, 26 ff.:

... sînem gebote
dienent aller himele kraft
und alliu lebendiu geschaft
mit stæte in vorhteclîcher art ...

Himmel und Erde hat er in seiner Hand.

Silv. Ko. 2178: der himel und dis erde breit
stânt beide in sîner hende [7]).

Karlm. 367, 37 ff. Ebenso die Bekehrungsaufforderung Karlm. 72, 10 ff. Vgl. Hlg. Georg 3872 ff. — Da Gott Gewalt hat, kann er wirksam helfen, Barl. u. Jos. 100, 38 f.; Merlin 159, 1 ff.; auch gegen andere überirdische Mächte, da er ja der stärkere ist.

---

[6]) Vgl. Hlg.Georg 2611 ff.

[7]) Vgl. die jüngere Prosafassung der Margaretenlegende bei Holland S. 29: Ich wil den anpetten, der des himels und der erden gewaltic ist.

Silv. Ko. 2160: und wære Krist gewesen niht
der got der uns hiez werden,
son mohte niht ûf erden
hân gebüezet sîn gebot
daz sêr daz mir ein ander got
mit sîner kraft hæt ûf geleit.

Er kann nehmen und geben (Karlm. 71, 39). Für die Hilfe soll das Geschöpf auch seinen Schöpfer ehren (Silv. Ko. 2148 ff.). — Gott herrscht allein.

Kchr. 2385 ff.: got rîcheset aine
uber alle di werlt gemaine.
er gibet lîp âne tôt,
er gibet genâde âne nôt,
iz ist allez in sîner gewalt,
niemen nimet ez ûz sîner hant [8]).

Der Gott, von dem in diesem Zusammenhang die Rede ist, ist aber meist nicht Gott Vater, sondern Christus. Das überrascht nicht so sehr an den Stellen, wo die Gewalt des Christengottes ganz allgemein oder im Gegensatz zu den Heidengöttern betont wird. Auffallender aber ist es, wenn Christus geradezu als Schöpfer bezeichnet wird; denn wenn überhaupt zwischen den drei Namen der Gottheit geschieden wird — wie sich unsere Texte das schwierige Verhältnis der Trinität zu verdeutlichen suchen —, so ist es nicht der Name Christus, der dem Schöpfergott zukommt. Die drei verschiedenen Hypostasen Gottes müssen hier also ganz als eine Einheit empfunden werden. In fast allen oben erwähnten Stellen ist ganz deutlich vorher oder hinterher der Name Christus genannt, oder von seinem Erlösungswerk gesprochen. Nur in wenigen Stellen ist geschieden zwischen dem Gott, der alles geschaffen hat und seinem Sohn Christus. Karlm. 367, 41 folgt auf die Aussage von der Schöpfung:

ind an synen eynen geboren son
Jhesum Cristum dominum ...

Kchr. 2979 sagt die Mutter des Clemens:

ich gloube, daz sîn sun Christ
mîn urlôsære ist,

[8]) Gegen den alleinigen Herrschaftsanspruch Gottes empört sich der Gaukler Simon mit seiner Lehre von vielen Göttern und einem Obergott (Kchr. 2330 ff.).

nachdem sie sich zuvor als Geschöpf Gottes bekannt hat. In einigen Stellen wird auch ganz allgemein von dem Schöpfer gesprochen, ohne daß der Name Christus fällt.

Mit den Aussagen über seinen Gott als Schöpfer und Lenker der Welt tritt das Christentum dem heidnischen Götterglauben entgegen. Daß die Heiden Geschöpfe anbeten oder gar Werke von Menschenhand, ist der Hauptvorwurf, der gegen sie, besonders in den Religionsgesprächen im Barl. u. Jos., erhoben wird [9]). Auf dem Sent sucht Nachor die heidnischen Meister selbst zur Einsicht der Vernunftwidrigkeit dessen zu bringen, daß sie dem Geschöpf statt dem Schöpfer dienen.

231, 33: „nû weder dunket bezzer dich,
des soltû bewîsen mich:
ein dinc, daz alle sîne kraft
von eines meisters meisterschaft
hât, oder des meisters kraft,
der ez geschuof mit meisterschaft?
des solt dû mir die wâhrheit sagen."
„Der meister muoz mir baz behagen."
„ist daz wâr?" „ja, des gihich."
„hie bî bedenke vür baz dich,
wie dû dich selben hâst geschant.
sie machte eines mannes hant,
sie sint gar âne wîsheit;
gân, sprechen, sehen ist in verseit [10]),
die ir tumben betet an.
ir solltet billîcher den man
êren baz, des wîsheit
daz bilde gôz oder sneit.
dû sihst wol, iuwer sin ist blint,
iuwer hœhsten gote sint
menschlîchiu hantgetât.
. . . . .

[9]) Diese ganze Polemik gegen die Heidengötter steht im Zusammenhang einer verbreiteten Tradition, von der für unsere mhd. Texte im allgemeinen in erster Linie der jüdisch-hellenistische Zweig in Betracht kommt: Epistula Jeremiae und Sapientia Salomonis. Für Barl.u.Jos. indessen, diese aus dem Orient stammende Legende, dürfen wir auch Beziehungen zu der griechisch-philosophischen Polemik gegen die Götter annehmen.

[10]) Sap.Salom. cap. 15, 15 ff. und Epist.Jerem. partim.

dû hâst dich selben übersaget:
sît dir der meister baz behaget,
sô ist dir des menschen hant
kreftiger dan dîn got erkant."

Denselben Gedanken bringt Silv. Ko. 2117 ff., und vollends Barl. u. Jos. 320, 17 ff. wird mit klaren Worten der Schöpfer aller Dinge dem Götzenbild von Menschenhand gegenübergestellt. Die Götzen der Heiden sind gegossen oder geschnitten (98, 1 ff.; 210, 21 ff.) aus Gold, Silber, Stein oder Holz (321, 1; 321, 17 ff.) [11]). Darum haben sie keine eigene Kraft, alle Sinne sind ihnen versagt, sie können nicht sehen, hören, sprechen, können nicht gehen oder sich irgendwie bewegen (210, 21 ff.[10]); vgl. 98, 11 ff., 232, 5 f.; 101, 14).

Darum können sie auch ihren Anhängern nicht helfen [12]). Dies zeigt sich in den Entscheidungskämpfen zwischen Christen und Heiden, in denen der Christ mit Hilfe seines mächtigeren Gottes siegt, wird aber auch in Gesprächen noch besonders betont. Das Gespräch zwischen Frau Bene und Willehalm beginnt mit diesem Gedanken.

Wilh. v. W. 5717: sie sprach:

„nû saget von iuwerm gote,
durch den ir alsus irre vart.
ist er von einer hôhen art
und edel als unser gote sîn?"
er sprach: „vil liebe vrouwe mîn,
er ist vor aller geschaft.
iuwer gote habent keine kraft,
die wesent an ir helfe toup.
mê kraft hât ein dürrez loup,
swan ez wirt von kelte sal
und von dem boume lît ze tal.
daz ist doch nütze, wirt ez mist.
iuwer gote keiner ist
der deheiner geschefte vrome,
oder hâres grôz ze staten kome.

Vgl. auch Silv. Ko. 2108 ff.

---

[11]) Epistulae Jeremiae (Kautzsch, Apokryphen S. 226 ff. und Vulgata, Baruchbuch cap. 6) an vielen Stellen; Sap.Salom. (Kautzsch, Apokr. S. 476 ff. und Vulgata) cap. 13, 10 ff.

[12]) Epist.Jerem. V. 33 ff.

Mit der Anschauung von der völligen Machtlosigkeit der Götter kreuzt sich eine andere, die schon bei Paulus auftritt [13]), nämlich, daß die Verbindung mit den Heidengöttern in eine Gemeinschaft mit den Dämonen bringt. Ja, die Heidengötter werden geradezu mit teuflischen Mächten gleichgesetzt. Und so fährt die eben angeführte Silvesterstelle fort (2112 ff.):

in sî der name entwildet
der heilic unde sælic ist:
si müezen tiuvel alle vrist
heizen unde göte niht.

Darum ist es auch die größte Sünde, ihnen zu dienen. Barl. u. Jos. 98, 1 ff.

98, 4: in allen süntlîchen siten
weiz ich grœzer sünde niht,
danne daz in iemen giht
deheiner helflîcher kraft.
mit dem tiuvel sind behaft
diu selben sinnelôsen vaz:
. . . . .
19: got hât ir gar vergezzen
der tiuvel hât besezzen
diu bilde und ouch der liute sin,
die gelouben jehent in.
Sie sint gar vervluochet
von gote und unberuochet
und müezen iemer sîn verlorn,
die sie ze goten hânt erkorn.
swaz in wirt ophers von in brâht,
des ist dem tiuvel gar gedâht [14]).

Vgl. noch Karlm. 304, 47 f.[15]).

---

[13]) Vgl. I. Kor. 8, 5b und I. Kor. 10, 20 gegenüber 8, 4. — Auch hier steckt eine verbreitete Tradition dahinter. Vgl. z. B. Lietzmann zu 1. Kor. 10, 20 ff. (Handbuch zum N.T.).

[14]) Vgl. 1. Kor. 10, 20.

[15]) Wo der dämonische Charakter der Heidengötter klar erfaßt wird, wird ihnen natürlich eine gewisse Macht zugesprochen. Dann lassen sie ihren Anhängern ihre Hilfe zuteil werden. In der Legende von Julian Apostata gewinnt dieser Macht mit Hilfe seines falschen Gottes (Kchr. 10798—10837). Auch in der Silvesterlegende ist es ein Dämon, durch den Zambri die Wundertat oder vielmehr den Zauber vollbringt. Aber der Dämon muß der stärkeren Macht des wahren Gottes weichen. In der Georgslegende zerbricht der Fluch des Gottesmannes die Apollosäule. Der Teufel, der in ihr als Gott wohnt,

Nachdem Nachors erster, mehr prinzipieller Angriff auf die Verehrung der Götter mit den Worten (Barl. u. Jos. 232, 23 ff.):

„wir hân diu bilde niht ze goten.
uns hât diu liebe geboten,
die wir von den goten hân,
daz wir in sîn undertân“,

zurückgewiesen ist, geht er zur Auseinandersetzung mit dem Götterglauben im einzelnen über. Die langen Ausführungen gegen die Religion der Chaldäer, der Griechen und Ägypter gipfeln darin, jeder dieser Gruppen die Sinnlosigkeit ihrer Religion nachzuweisen. Gegen die Götter der Griechen und der Ägypter erhebt Nachor den Einwand, daß sie mit ihrem Leben und ihren Handlungen jedem Sittengesetz Hohn sprechen. Sie können darum nicht wahre Götter sein (247, 15—260, 32 u. 262, 40—267, 36) [16]).

Wenn die Chaldäer dagegen es für billig erachten, dem Himmel (233, 26 ff.), der Erde (233, 38 ff.), dem Wasser (234, 13 ff.), dem Feuer (234, 32 ff.), den Winden (235, 3 ff.), der Sonne (235, 13 ff.), berühmten Männern (235, 33 ff.) Bilder zu machen und göttliche Verehrung zu erweisen, so begegnet ihnen Nachor damit, daß er Punkt für Punkt zeigt, wie alle diese Dinge eine Verehrung nicht verdienen, weil sie anderen Mächten unterworfen sind und nicht ewig unwandelbar, sondern beweglich und wandelbar sind. Das Wasser z. B. wird von Kälte und Hitze verändert (238, 39 ff.), das Feuer vom Wasser gelöscht (239, 32 ff.), die Erde wird gegraben, mit Füßen getreten und muß als Grab für alles Tote dienen (238, 3 ff.), der Himmel aber ist geschaffen und seinem Schöpfer untertan, der ihm seinen Lauf geordnet hat [17]).

236, 34: ir jehent, der himel sî ein got
durch daz er ob der erden stât
und die geschaft bedecket hât.
swer den himel hât ze gote,
der lebet nâch des tiuvels spote.
sîn kraft ist bewegelich,
nâch sînen kreften weget er sich,

---

fährt aus und wird zum Bekenntnis seines wahren Seins gezwungen, wobei dann die ganze Legende vom Engelsturz (siehe unten S. 107 Anm. 16 und 17) sich gut anfügen läßt (3333 ff.).

[16]) Dieser Gedanke bei Xenophanes, Fragment 11 ff. (Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1 [4] S. 59 Zeile 16 ff.). Sap.Sal. cap. 14 findet sich der Gedanke, daß der Mangel an rechter Gotteserkenntnis Unsittlichkeit in Kult und Leben mit sich bringt.

[17]) Sap.Salom. cap. 13, 1—9.

wan er muoz loufende umbe gân,
als in sîn kraft hât angelân,
der sînes namen urhap
von êrst mit anegenge gap.
der himel ist kosmos genant:
der name ist dâ vür erkant,
daz ez genant sî ein geschaft
von eines schephæres kraft.
anegenge und ende er hât,
nâch sînem rehte er umbe gât,
nâch der natûre gebote,
als im geordent ist von gote.
. . . . .
237, 16: der sternen louflîch umbevart,
die vür baz noch nâher gânt,
loufent noch stille stânt,
wan als in gordent ist von gote.
. . . . .
23: der himel hât deheinen list
wan als im vor geordent ist.

Ebenso steht es mit der Sonne (240, 30 ff.). Aus der Bewegung wird auf den geschlossen, der den Lauf der Sterne bestimmte, aus dem Namen *κόσμος* auf die Tatsache der Schöpfung [18]), und es scheint dies eine vollwertige Argumentation zu sein, denn die Gegner wissen darauf nichts mehr zu erwidern [19]).

---

[18]) Hier klingt der kosmologische Gottesbeweis der Stoa an, der, von den Kirchenvätern aufgenommen, in der christlichen Theologie weiterlebt. Quellen und weitere Literatur zu dieser Frage bei Ed. Norden, Agnostos Theos. 1913 S. 24—28 und Karl Gronau, Das Theodizeeproblem in der altchristl. Auffassung, 1922, S. 20 f.

[19]) Nicht im Zusammenhang mit einer Auseinandersetzung verschiedener Religionen steht die Ausführung über den Planetenglauben im Alexander Ulrichs von Eschenbach, 10101 ff. Aber sie interessiert uns hier, insofern sie, zwar von einem heidnischen Standpunkt aus von Göttern und einem Obergott redend, sich mit dem von Nachor Vorgebrachten berührt. Denn wie im Barl.u.Jos. dem Himmel und den Gestirnen ein Gott übergeordnet wird, der sie geschaffen hat und regiert, so wird im Alexander von einem höchsten Gott gesprochen, der alles ordnet, und von dem ganz dieselben Aussagen gemacht werden, wie sonst wohl von dem christlichen Schöpfergott.

10101: ob allen goten ist ein got.
nâch des worte und sîme gebot
sint geordent alle dinc.
der hœhsten wîsheit ist er ursprinc.

Im Heiligen Georg stehen sich ebenfalls der Glaube an den wahren Gott, an Jesus Christus, und der Sterndienst gegenüber. Die Gestirne erscheinen personifiziert, die sieben Planeten sind sieben Götter, ihnen wird das zugeschrieben, was dem Schöpfer zukommt. In dem Gespräch zwischen Dacian und Alexandrina heißt es:

4352: mir ist das von der schrift bekant,
daz der gote siben sint
und ieglîcher underbint
mit sîner kraft sunder hât.
ich sag dir wiez dar umbe stât.
der planêten der sint siben,
und stêt von in dâ geschriben.
daz si aller geschaft
von natûre gebent kraft.
ieglîches sternen pfligt ein got,
der tuot und læt durch sîn gebot.
dem himel si widerstrebent [20]),
dem menschen si das leben gebent:
daz muoz leben nach ir art
als ie diu lûne hât die vart ...

und 4476 ff.: „... die der planêten schîn
mit ir starken loufte pflegent
und elliu dinc ze rehte wegent
und sie ouch underscheident,
heid und boume kleident:
allen dingen gebent si kraft,
alle würze sint von in gesaft.

---

von anegenge hât er erdâht
aller geschaft und die zuo brâht
mit sinnen ...

Die Alexanderstelle bringt diese Ansicht nicht vor, um sie als heidnisch und verkehrt abzulehnen — wie denn überhaupt keine Polemik darin enthalten ist. Uns kann sie zeigen, wie auch vom Gottesglauben ein Weg zum Planetenglauben möglich ist, wenn man den Schritt tut, den Planeten einige Macht zuzusprechen, sie aber der stärkeren Macht Gottes unterordnet. — In der Kaiserchronik (2330 ff.) dagegen stellt Simon Magus seine Behauptung von Göttern und einem Obergott in schärfster Polemik gegen den Christengott auf.

[20]) Vgl. dazu Philosophia mundi Migne 172, 65, zitiert bei Kraus, Anmerkung zur Stelle.

allez daz ûf der erde lebt
odr in dem wilden wâge swebt,
dem gebent sie wîlsælde
und formentz mit gemælde ...

Es folgen die Namen Saturn, Venus, Luna, Apollo mit ihren Funktionen [21]). Alexandrina weiß hingegen, daß Christus alles regiert, Apollo dagegen ein Teufel ist. Von dem Gott, den Georg aus der Säule vertrieben hat, heißt es

4534: ... im entran der himel gast
in die helle, dâ er nu ist wirt,
doch es bleibt: der maget kint,
des diu rîche alliu sint,
und daz den himel an liez
und daz die planêten hiez
daz si an louf im widerstân, ...

Ganz ähnlich wie in Barl. u. Jos. wird hier dem Glauben an die Macht der Planeten (bzw. der Planetengötter) entgegengehalten, daß sie ja nach der Ordnung ihres Schöpfers ihren Lauf vollführen. In Nachors Worten 236, 34 ff. war jeder Sterndienst als verkehrt abgetan. Nachdem 231, 34 ff. erörtert war, daß der Meister mehr als sein Werk zu ehren sei, war das Urteil über die Verehrung des Himmels gesprochen, sobald er als geschaffen erkannt war. Aber

---

[21]) Scheint sich Dacian hier zum Glauben an die Planetengötter zu bekennen, so lehnt er ihn 6010 ff. in dem Gespräch mit Georg für sich ab, ja leitet selbst das Unglück einiger heidnischer Könige aus ihrem Planetendienst ab.

6010: eins glouben sie dô pflâgen,
der mînen goten was vil zorn.
als undr in wart ein kint geborn,
sô gâben sie ez sâ zehant
der wîlsælde an ir bant
. . . . .
6023: Niht ander got si hêten,
âne die planêten:
die solden der wîlsælde pflegen,
und in stegen und wegen.
dô die künig ze strîte riten
und die got mit opfer vermiten,
do hiez Apollô stille stân
die sunne ...

(das bezieht sich auf den Einwand, den Georg gegen Apollo erhoben hat: Gott habe beim Kampf Josuas gegen die Sarazenen (!) die Sonne still stehen lassen).

sehen wir davon einmal ab. Muß denn der bloße Schöpfungsglaube notwendig den Glauben an die Macht der Planeten ausschließen? Es scheint nicht so; denn es ließe sich doch denken, daß Gott die Welt bei ihrer Erschaffung mit Kräften ausgestattet hätte,die nun das Geschehen bestimmten, daß also z. B. die Planeten Einfluß auf das Schicksal des Menschen hätten. Aber ein scharfer Widerspruch besteht zwischen dem Glauben an Gottes Weltregierung und dem Sterndienst. Wenn aber Weltschöpfung und Weltregierung im engsten Zusammenhang gesehen werden, wenn Gott die Welt nicht nach der Schöpfung ihrer Eigengesetzlichkeit überließ, dann schließt allerdings der Glaube an den Schöpfer den Glauben an die Macht der Planeten aus. Da nun der Glaube an die wîlsælde damit in engstem Zusammenhang steht, so können in der Disputation zwischen Petrus und seinen Schülern und Faustinianus Weltschöpfung und wîlsælde als die Exponenten der beiden streitenden Religionen auftreten, zwischen denen es nun nur ein Entweder—Oder gibt.

Kchr. 3336 ff. (Niceta):

daz dû sprichest daz wîlsælde sî,
iz nehât nehainer slahte craft,
sunder elliu disiu werlt stât
under aim skephære.

So werden noch öfter wîlsælde und Schöpfer als zwei sich widersprechende Mächte hingestellt.

Worin besteht nun der Glaube an die wîlsælde? Wenn die Sterne Macht über den Menschen haben, so kommt es für sein ganzes Leben nur auf die Konstellation an, die in der Stunde seiner Geburt herrscht. Faustinianus formuliert seinen Glauben und damit das Thema, das er zur Diskussion stellt, mit folgenden Worten (Kchr. 3165 ff.): Pêter, ih spriche,

daz nehain got die werlt rihte
noh sie niht antraite,
unt daz der uppik arbeite,
der in der werlt ihtes gere,
wan alsô ime diu wîlsælde gebe [22]).
in swelher wîle der menniske wirt geborn,
diu muoz iemer uber in komen,
er muoz iemer dinne bern
alsô lange er scol leben,
er nemah niht vurbaz.

[22]) Vgl. schon vorher 3100—3104.

Wie an den oben angeführten Stellen des Hlg.Georg (4476 ff., 6010 ff.), an denen der Begriff wîlsælde in Verbindung mit den Planetengöttern auftritt, ist auch in diesem Zusammenhang, wenn auch nur kurz, von den Planeten die Rede.

3544: daz maisterent allez septem planêtê,
die die himele rihtent
und die wîle tihtent,
und ir iegelîh bisunder
walzet allumbe
unde muoz ir zît durh gân.

Aber auch die Götter, von denen Faustinianus dann zu Clemens spricht, tragen die Namen der Planetengötter: Lûnê (3706), Mars (3709), Mercurius (3715), Jupiter (3719), Venus (3725), Saturnus (3731), die zum Teil im Hlg. Georg 4492 ff. genannt werden. Hängen nun einerseits der Glaube an die wîlsælde und der Sterndienst aufs engste zusammen, weil ja beide aus der Anschauung hervorgehen, daß die Planeten Macht besitzen, so geraten sie doch bald miteinander in Konflikt. Es scheint billig, daß man den Planeten göttliche Verehrung zuteil werden läßt, wenn sie das Schicksal des Menschen bestimmen. Wenn aber das Geschick von vornherein durch die Konstellation bei der Geburt festgelegt ist, dann ist es ja sinnlos, den Göttern noch zu opfern und zu ihnen zu beten [23]), und seien es auch Planetengötter. Den Widersinn, der in einem solchen Verhalten liegt, macht Clemens dem Alten zum Vorwurf und überwindet ihn damit (Kchr. 3743—3760). An den Stellen der Georgslegende, wo von wîlsælde die Rede ist, wird nichts von diesem Widerspruch empfunden. Das ist natürlich bei der kurzen Erwähnung, während bei der langen Erörterung der Widerspruch von wîlsælde und Götterglauben hervortritt und einen willkommenen Angriffspunkt bildet.

---

[23]) Vorher hat der Alte selbst das Gebet als nutzlos zurückgewiesen. Seine Argumentation gegen das Gebet der Christen ist aber nicht einheitlich. Zuerst wendet er sich dagegen, weil an dieser Stätte keine Götter seien, dann aber, weil es der wîlsælde gegenüber sinnlos sei.

3095: du erbarmest mir harte:
duo ih des gewarte,
daz ir sô hie bettet:
hie nesint gotte noh stette, ...
u. 3107: daz gebet nehain frum ist,
noh undervert niemer mennisken list,
diu wîlsælde muoz ie regân. —

Vor dem durch die Sterne bestimmten Geschick gibt es kein Entrinnen; es muß sich alles mit Notwendigkeit vollziehen. Das betont Faustinianus immer wieder gegenüber seinen Söhnen und Petrus.

Kchr. 3664: swaz im diu wîlsælde wil geben,
des nemach er niemer uber werden
in telern noh in pergen
mit dehainer slahte were.
fliuht er ûf daz mere,
ist iz ie diu bescherunge,
so retrenket in diu unde.
diu wîlsælde muoz ie uber in regân [24]).

An diesem Punkte setzt die Erörterung besonders ein. Entgegen dem Standpunkt des Alten, daß keiner sein Geschick gestalten kann, und daß bei der Ungleichheit der Menschen den Schöpfer, wenn anders es einen gäbe, der Vorwurf der Ungerechtigkeit treffen müsse [25]), betont Niceta die Freiheit des Menschen zum Guten und zum Bösen. Aus der Tatsache, daß man einen Menschen im Guten unterweist, schließt er, daß es eine Freiheit geben muß.

3344: diu mennisken werdent elliu wênigiu geborn.
dî wîl iz ist kîndelîn,
so nemach dâ sinnes niht sîn,
sô ziuhet man iz tanne,
unz iz sih piledet zu manne.
. . . . .
3353: versinnet iz sih wol in der kinthait,
iz grîfet an die frumchait;
wil iz aver bôslîchen frî gân,
dû sprichest, iz habe diu wîlsælde getân.
man lêret diu kint durch daz guote liste,
daz si sih in dem alter der mit fristen,
der man tugendet sih umbe daz,
daz er mege deste baz.
. . . . .
3373: war ist dîn wîlsælde dâ komen?
diu ist wærlîchen gar verkorn.

---

[24]) Vgl. auch 3312 f., 3321 ff., 3552 f.
[25]) Vgl. 3315 ff. u. 3399 ff.

3411 ff. wird noch einmal im Zusammenhang mit dem Schöpfungsglauben die sittliche Freiheit des Menschen hervorgehoben und der Gedanke breit ausgeführt. 3443—3454 werden die Guten und die Bösen einander gegenübergestellt.

Was sonst noch gegen die wîlsælde vorgebracht wird, sind rationale Bedenken gegen die Möglichkeit einer solchen Anschauung, die sich in die Form einer Beispielserzählung kleiden. 3480 ff. führt Aquila aus, wie zwei Könige mit ihren Heeren gegeneinander ziehen. Vielleicht werden dabei zehntausend Mann erschlagen; und alles dies sollte eine einzige Stunde tragen?

3490: wie maht daz ain wîle getragen,
daz si in ainer wîle wurden geborn,
und in ainer wîle doch den lîp hânt verlorn?

Dieselbe Pointe hat das Beispiel vom Schiffbruch, bei dem so viele auf einmal umkommen. Doch weiß Faustinianus dem zu entgegnen,

3537: swelher ie dâ tôt lac,
daz was sîn wîle und sîn tac;
er nemahtes niht uber werden,
swelhes tôdes er solt ersterben.
er retrinke oder werde reslagen,
diu wîle muoz in dar tragen.

Auch Aquilas Einwand, daß von Zwillingen der eine gut, der eine böse sein kann, vermag Faustinianus abzuweisen.

3619: scol ein wîp zwaier kinde genesen,
dâ muoz wîle under wesen.
. . . . .
iz mac vil lihte sô komen,
daz sih diu wîle verwandelen mach
bidaz dir daz ouge gît den widerslach [26]).

Gegen den alleinigen Herrschaftsanspruch Gottes richten sich aber nicht nur der heidnische Götterglaube oder philosophische Anschauungen wie über die wîlsælde, ihm tritt auch frevlerisch der Anspruch des Gauklers entgegen, und zwar in unseren Texten in der Disputation zwischen Petrus und Simon Magus. Den Glauben an den Gott, der die Welt geschaffen hat, erkennt Simon zwar in

[26]) Auch Petrus kommt noch mit einem Beispiel gegen die wîlsælde 3783 ff., daß zwei verschiedene Sterndeuter ganz Verschiedenes aussagen, je nachdem es ihnen nahegelegt wird. Das geschieht aber erst, nachdem der Alte bereits besiegt, wenn auch noch nicht gewonnen ist.

gewisser Weise an. Er spricht selbst von dem Schöpfer, aber doch nur, um ihm seine Größe zu bestreiten.

2459: der got der himele unt erde gescaffen hât,
der newaiz niht wie iz umbe i n stât.

(nämlich um den höheren Gott, von dem Simon Magus spricht). Zunächst scheint Simon nur irgendeine heidnische Anschauung von Göttern und einem Obergott zu vertreten. Er stellt als Thema für ihre Disputation Kchr. 2330:

Pêter, ih wil hiute hie bewæren,
daz manic got sî,
unt spriche dâ bî:
si sint ainem got undertân,
des dû dih niht maht verstân:
er ist von dir unrekant.
er ist got uber si alle samt,
er ist aller gote hêrre,
den wil ich dich lêren,
er ist unkunt den goten allen [27]).

Petrus' Forderung, Simon solle mit Büchern seine Ansicht beweisen [28]), begegnet er mit überlegenem Hohn. Es ist interessant, daß er als Beweis dieselben Schriftstellen anführt, die sonst für die Trinität oder für die Präexistenz Christi und seine Beteiligung bei der Schöpfung gebraucht werden.

2361: dû vindest ouh gescriben stân,
daz di gote sprâchen: „machen wir ain man“ [29])
in der selben lineâ
vindest dû gescriben dâ:
„nû ist Adâm
alse unser ainer getân“ [30]).

---

[27]) Die Behauptung, daß sein Gott allen unbekannt sei, ja sogar allen Göttern, auch dem christlichen Schöpfergott (2459 f.), wird auch sonst von dem Zauberer ausgesprochen, der damit seine Zauberei mit dem ganzen Nimbus einer Geheimlehre umgibt (vgl. 9970 ff.).

[28]) 2347: wie wil dû bewæren
ainen got sô m æren?
hâst dû in von hebrêisker scrifte?
ode von der orthaben crefte?
ode von scrifte der Chriechen?
ode von welher slahte buochen?
ode kundent in uns die wîssagen?
ode megen wir dehaine gewisheit von im haben ...

[29]) Gen. 1, 26.

[30]) Die Stelle steht nicht Gen. 1, sondern erst Gen. 3, 22.

Nachdem Petrus seine Behauptung von Gottes alleiniger Herrschaft (2385 ff.) mit Prophetenstellen (2391 ff.) und mit der Erzählung von dem Schicksal des frevlerischen Engels (2409—2416) als richtig erwiesen hat, dreht sich die Diskussion noch eine Weile um die Frage des unbekannten Gottes (2446—2464); daneben tritt aber schon das hervor (2427 f.), was sich gegen den christlichen Schöpfergott recht eigentlich empört, worauf die ganze vorige Behauptung des Gauklers vorbereitete: der Anspruch, selbst der höchste Gott zu sein.

2479: ich enpin niht mennisklîch,
doh ih rede wider dich,
ich enhân wazzer noh erde,
ich ensol niemer resterben.
von fiure unt von lufte
nam ih mir crefte.
ih waiz wol waz dâ ze himele ist,
ih enpin niht menniske alsô dû bist.
mir ist wol kunt
in des tiefen meres grunt,
walt unde staine
die waiz ich algemaine,
iz newart nie nehain sêle
noh enwirt niemer mêre,
ich newizze ir angenge unt ir ende.

In schärfster Ausprägung findet sich diese gotteslästerliche Aussage noch einmal als Antwort auf Petrus' Einwand, daß Simon doch menschliche Eltern habe (2504 ff.).

2514: von mennisken bin ih niht geborn.
himel unt erde nemegen mih niht gehaben,
die engele sulen mich under den handen tragen,
ih pin aller gote hêrre.

Doch Simon muß dem Gottesmann weichen. Der Schöpfungsglaube behauptet sich in den Disputationen gegen alles, was ihm entgegentritt: die verschiedenen Heidengötter, Planetendienst und Gaukleranspruch.

II. Die Trinitätslehre.

Der Gott, den die Christen den Göttern der Heiden entgegenstellen, ist der dreieinige Gott. Wenn Christus an vielen der oben genannten Stellen als der Schöpfer bezeichnet wurde, so steht dabei immer das Trinitätsdogma im Hintergrund [1]). Hlg.Georg 4555 ff., Barl.u.Jos. 279, 40 ff.; 142, 39 ff. findet sich die Aussage über die Trinität in Verbindung mit dem Schöpfungsgedanken.

Hlg.Georg 4555: daz lieht, der löu, daz lämbelîn,
diu müezen mir ein got sîn
der elliu dinc geschaffen hât,
er einer, doch diu trinitât.

Wo das Dogma christlicherseits erwähnt wird, geht man nicht allzutief darauf ein, sondern begnügt sich im allgemeinen mit einer Paraphrase des Gedankens: die Dreiheit in der Einheit; drei und doch einer [2]). Man sucht also in der Unterweisung nicht dem andern dies schwer faßliche Dogma rational verständlich zu machen, sondern man trägt es als selbstverständlichen Glaubensinhalt vor. Gewöhnlich wird der Trinitätsgedanke so gefaßt: Drei Namen, doch ein Gott. In der Disputation mit den heidnischen Meistern charakterisiert Nachor seinen Gegnern den Christenglauben folgendermaßen:

Barl.u.Jos. 271, 19 ff.:

sie geloubent sunder spot
an den almähtigen got, ...
. . . . .
und an den vil gewæren Krist
und an den heiligen geist.
nâch ir gelouben volleist
geloubet vesteclîche ir sin,
daz den gewæren namen drin
ein gewalt ân underscheit
mit drin namen sî bereit [3]).

---

[1]) Das Dogma von der Präexistenz Christi und seiner Beteiligung am Schöpfungswerk kann diese Aussagen nicht erklären. Handelte es sich darum, so müßten Christus und Gott nebeneinander als Schöpfer genannt werden.

[2]) Vgl. Barl.u.Jos. 50, 26.

[3]) Vgl. auch aus Josaphats Unterweisung die Stellen: Barl.u.Jos. 51, 1 ff.; 83, 17; 99, 20 ff. und Karlm. 214, 45 ff.; 397, 37; Wigalois 8158 f.

Ein Gott in drei Personen heißt der Gott der Christen, Wilh.v.W. 2991 f., 3072 f., 5842 ff. In Verbindung mit der Taufe, die ja im Namen der Trinität geschieht, findet sich Parzival 817, 13 ff. eine Ausführung über die Trinität.

(817, 13): an den hôhsten got al eine
des drîvalt ist gemeine
und al gelîche gurbort.
got ist mensch und sîns vater wort,
sît er ist vater unde kint,
die al gelîche geêret sint,
eben hêre sîme geiste,
mit der drîer volleiste
wert iu diz wazzer heidenschaft
mit der Trinitâte kraft.

So glatt diese dichterischen Paraphrasierungen sich lesen, so birgt doch das Dogma die größten Denkschwierigkeiten. Wie soll man sich die göttliche Dreiheit vorstellen, ohne daß der vom Judentum überkommene strenge Monotheismus durchbrochen wird? Jahrhundertelang hat sich die Theologie um dies Problem gemüht, um eine angemessene Formulierung für den schwer faßlichen Gedanken zu finden.

Wenn das Judentum das Christentum angreift, so ist es natürlich, daß seine Kritik des christlichen Dogmas an diesem Punkte einsetzt. Denn das Trinitätsdogma widerspricht nicht nur speziell der jüdischen Lehre, sondern bietet überhaupt in seiner Irrationalität einen guten Angriffspunkt für alle Gegner. In der Silvesterlegende der Kaiserchronik wie Konrads eröffnet Abiathar die Disputation mit dem Vorwurf, die Christen beteten drei Götter an und handelten damit gegen das, was Gott durch den Mund der Propheten von sich aussagt, und was er von seinem Volk fordert.

Silv.Ko. 2872: sît got dur des prophêtes munt
gesprochen hât und wider in:
„kumt her und schouwent diz: ich bin
ein got und niemen anders mê“ [4]),
nû sprich wie mac dann iuwer ê
gestân sô gar dem valsche bî,
daz ir wellent daz man drî

[4]) Der Gedanke ist ausgesprochen Ex. 20, 2 f. und Ps. 80, 9 ff.

göte ûf erden êre,
. . . . .
einen vater üebent ir
und einen sun unde einen geist
dâ von ir velschent aller meist
daz wort daz unser herre sprach,
. . . . .
„ich bin ein got aleine".

Schärfer betont wird der Frevel Kchr. 8605 ff.

8610: „Israhêl habe mich mit êren.
ih pin ain got unt ain hêrre,
. . . . .
daz widerredest dû hie wærlîche.
und wil dû drî gote haben
swer dir der rede wil gestân,
der zerbrichet die ê und gotes gebot,
der ist êweclîchen tôt, ...
. . . . .
er nesol ze jungest mit gote niht genesen.

Es ist nicht schwer, den Gegner zu widerlegen; denn man läßt sich an dem Nachweis der Schriftgemäßheit von Sohn und Geist genügen. Wie sich das Verhältnis der drei Personen der Trinität wirklich denken läßt, wird nicht erläutert, sondern ganz einfach der Vorwurf der drei Götter als unrichtig zurückgewiesen.

Silv.Ko. 2891: wir sîn des ungelouben vrî,
daz wir gestên drîn göten bî.
eht einen got den êren wir
. . . . .
iedoch ensprechen wir des niht,
daz belîbe als eine
der wâre got vil reine
daz er des sunes vröude enber.

Dann folgen die Schriftbeweise:

2902: uns kündet mîn her Dâvît
von dem sune, als ich vernime,
daz der vater spræche zime:

„ich hân hiute dich geborn,
dû bist mîn sun vil ûz erkorn.“ [5])
. . . . .
(daz) wir sulen prîsen
den vater und den sun dâ bî.
daz ouch der geist ze lobene sî
vil hôhe mit den beiden,
diz hât er uns bescheiden
in dem salter anderswâ.
. . . . .
„der himel tugent unde ir schîn
hât got mit dem geiste sîn
gevestet und gesterket.“ [6])

Daran soll man erkennen, daß der Geist mit dem Vater und dem Sohn zu loben ist (2920 ff.). Zum Beweis dafür, „daz ein got die namen drî beliben und ie wæren“ (Silv.Ko. 2926 f.), wird Gen. 1, 26 auf die Trinität ausgedeutet [7]).

2935: Er sprach alsus, gèloube mir,
„machen einen menschen wir
der gelîch uns selben sî.“
dâ maht dû prüeven schône bî
daz got niht alters eine
was, dô sîn zeswe reine
den menschen worhte, . . .
wan ob sîn drîvalt gotheit
einlich gewesen wære dô,
sîn heilic munt der hæte alsô
gesprochen zuo der reinen
„ich wil machen einen
menschen nâch dem bilde mîn“.

---

[5]) Ps. 2, 7. Diese Stelle wird auch Alterc. Sym. et Theophili II, 9 und III, 11; Gisleb. Crisp. (Migne 159) 1025 C u. 1030 B; Dial. Gualt. Tornac. (Migne 209) 444 C als Beweis für die Göttlichkeit des Sohnes angeführt.

[6]) Ps. 32, 6; vgl. Gisleb. Crisp. 1025 D; Dial. Gualt. Tornac. 457 B. [Alterc.Sym.et Theoph. III, 11 liegt der Nachdruck auf der ersten Vershälfte: sie beweist die Beteiligung des Verbum (= Christus) an der Schöpfung.]

[7]) In den antiken christlichen Dialogen, für die es das Trinitätsdogma ja noch nicht gibt, wird Gen. 1, 26 als Beweis für die Präexistenz und die Schöpfertätigkeit Christi gebraucht: Justins Dialog LXII, auch noch Alterc. Sym. et Theoph. II, 8. In den mittelalterlichen Judendialogen bildet die Stelle einen der Hauptbeweise für die Trinität. Vgl. Dial.Gualt.Tornac. 450 B bis 451 B.

In echt Konradscher Ausführlichkeit folgt darauf derselbe Gedanke noch einmal mit etwas anderen Worten (2948—2961). Den Abschluß bildet eine Umschreibung des Gedankens: drei und doch einer (2968 ff.).

Damit ist Abiathars Angriff zurückgewiesen, nach Ansicht des Dichters wohl mit völlig ausreichenden Nachweisen.

Knapper und präziser ist Silvesters Antwort in der Kaiserchronik. Er geht auf den Angriff selbst ein und zeigt, daß jenes Schriftwort von dem alleinigen Gott sich nicht gegen die Christen richtet, sondern gegen die abgöttischen Juden.

Kchr. 8627: war umbe newil dû diu buoch niht rehte verstân?
dô îuh juden diu wâre gotes hant
relôste ûzer Egiptelant ...
er gab iu aldes iu durft was, ...
dar uber guzzet ir bôsiu getroc
und bettet an diu abgot
gelîch ainem stiere:
do vergâzet ir mînes trehtînes sciere.
. . . . .
daz zurnde got sêre ...
sô warnete si der waltinde got ...
durch daz sprach er: „Israhêl, habe mich mit êren;
ich pin ain got und ain hêrre,
ich pin ain wârer got aine ...

Damit ist zwar das Gotteswort seiner Veranlassung nach erklärt, doch dem Vorwurf von den drei Göttern nicht begegnet. Dies geschieht in den folgenden Worten, indem jener falschen Auffassung von der Trinität die richtige gegenübergestellt wird [8]).

[8]) Rödiger macht ZfdA. 22, 203 darauf aufmerksam, daß an dieser Stelle der Trierer Silvester (S) gegenüber der Kchr. den besseren Text biete. In S ist aus dem stark Fragmentarischen von Z. 775—783 heraus noch zu erkennen, daß die Geschichte von Abraham und den drei Männern im Hain Mamre (Gen. 18, 2 f.) zum Beweis dient. In der Kchr. fehlt der Schriftbeweis, und Rödiger ist der Meinung, daß 8653 (= Diemer 264, 32) keinen genügenden Übergang zur Trinität biete. Indessen ist die Verbindung vielleicht doch nicht ganz schlecht, wenn „name" gegenüber der Auffassung von 3 Göttern recht betont wird. Dann sagt Silvester: Ja, es ist recht, es ist e i n Gott (wie die Schriftstelle es fordert), jedoch der Name ist verschieden, daher die Dreiheit. Es braucht also das Fehlen des Schriftbeweises nicht unbedingt als Mangel angesehen zu werden. Es ist ja gezeigt, daß das Wort sich nicht gegen die Christen richtet und richten kann. — Übrigens weist Kchr. 10259 ff. auf Gen. 18, 2 f. hin. Vgl. Dial.Gualt.Tornac. 453 AB.

8653: der name ist underscaiden:
er haizet vater und haizet sun und der hailige gaist,
durch unser brôde nam er bain und flaisc.
di drî namen deist ain wârer got;
swer daz niene geloubôt
ainen got mit den drin namen,
der ist iemer mit dem tievel in der helle begraben.

Wenn Abiathar nicht noch mit neuen Einwänden käme, wäre er hiermit schon überwunden. [Das, was er noch vorbringt, hängt nicht mit dem Trinitätsdogma zusammen. Er bezweifelt, daß solche Wunder, wie sie die alttestamentlichen Gottesmänner taten, je von einem Christen geschehen könnten (8661 ff.), muß sich aber durch Josephus über Christi Erweckungswunder belehren lassen (8693 bis 8729). Er wirft den Christen schließlich Zweigötterei vor, wird aber auch damit abgewiesen.]

Im Silvester Konrads wird noch ein 2. Angriff auf das Trinitätsdogma geführt, und zwar von Jonas, dem zweiten Meister, V. 2975 ff. Betonte der Einwand Abiathars den Widerspruch zur Schrift, so wird jetzt die Frage gestellt, wie die Einheit der drei Personen der Trinität möglich ist.

2982: wie mohte von in allen drîn
werden ein persône?
mich dunket daz niht schône
der kristen ordenunge stê.

Als Antwort folgt nun nicht etwa eine rationale Darlegung des Dogmas, sondern wieder nur ein paar Schriftstellen, die allenfalls das Vorhandensein von Sohn und Geist bezeugen, keineswegs aber direkt als Schriftbeweis für ihre enge Zusammengehörigkeit in der Trinität angesehen werden können. Als Zeugnis für den Sohn dient noch einmal Ps. 2, 7, für den Geist Ps. 50, 13.

3010: „wirf mich niht, süezer trehtîn,
von dîner klâren angesiht;
dînen geist nim von mir niht,
lâz in bî mir alle zît.“ [9])

In der Kchr. wird diese zweimalige Verteidigung des Trinitätsdogmas, die schließlich ganz auf dasselbe herauskommt, gemieden.

[9]) Vgl. Dial.Gualt.Tornac. 457 B.

Allerdings setzt auch hier Jonas mit einem auf die Trinitätslehre gerichteten Einwand ein (8780 ff.):

8785: ... wie dolte der sun den tôt,
da der vater unt der hailige gaist niht mite was?
zewâre sagen ich dir daz:
wâren si ze himele ebengelîch und ebenhêre,
sone maht daz niemer werden,
daz sich diu gothait sciede?

Doch dreht sich die Diskussion nachher um ganz andere Fragen. Schon die vorausgehenden Worte (8780ff.)[10]) weisen auf etwas ganz anderes als das Problem der Trinität hin. Sie lassen eigentlich die Frage erwarten: Wie konnte Gott leiden wie ein Mensch? oder: Wie verhalten sich die zwei Naturen in Christus? In seiner Antwort biegt Silvester dann die Fragestellung wieder um. Er geht gar nicht auf die Frage des Jonas ein, eher schon könnte seine Antwort zu den ersten Worten des Juden in Beziehung stehen. Er trägt seinem Gegner vor, wie der gefallene Engel dem Menschen seinen Sitz im Himmel nicht gönnte und ihn darum zum Ungehorsam gegen Gott verführte [11]), wie weder Engel noch Menschen den Menschen erlösen konnten, und wie Gott darum seinen Sohn sandte. Dann aber scheint sich der Dichter daran zu erinnern, daß doch von Trinität die Rede war und kommt mit einer äußeren Anknüpfung darauf zurück.

8852: unser hêrre der heilant.
... dem vater und dem hailigen gaiste ebenhêre
und ebenrîche
dannen sint die drî namen wærlîche
ain got genennet.

Auch in dem Religionsgespräch zwischen Vater und Tochter im Willehalm Wolframs wird das Trinitätsdogma wenigstens gestreift. Nachdem Gyburg von der Erlösung durch Christi Höllenfahrt gesprochen hat, sagt sie:

218, 25: daz tet diu Trinitât,
der sich ein selb dritten hât
ebengelîch und ebenhêr ...

---

[10]) Silvester, wir hân uz dînem munde vernomen
daz ain got von himele her sî chomen
und an der erde gemartert wurde
und als ain ander menniske resturbe
und sî doh dâ ze himele wârer got.

[11]) Vgl. die Ausführungen über die Legende vom Engelsturz unten S. 107 Anm. 16 u. 17.

Darauf antwortet Terramêr mit einem Einwand, der sich zwar gegen den Tod Christi wendet, immerhin aber des Trinitätsdogmas gedenkt.

219, 2: den einen möhten doch die drî
vor dem tôde hân bewart.

In dem Gespräch Willehalm 107, 14 ff. nimmt Terramêr ebenfalls Anstoß an dem Glauben an die göttliche Dreiheit, von der auch hier in Verbindung mit dem Tode Christi die Rede ist.

108, 4: mîn geloube stüend entwerch
ob ich geloubte daz er starp
und in dem tôde leben erwarp
und doch sîn eines wæren drî.

III. Christologische Fragen.

Eine weit größere Rolle noch als Schöpfungsglauben und Trinitätsdogma spielen in der Auseinandersetzung der gegnerischen Religionen naturgemäß die christologischen und soteriologischen Fragen. Im Zusammenhang mit der Lehre von der Gottmenschheit Christi steht eine Reihe von Fragen, die für das Christentum im Sinne des Dogmas bestimmt und gelöst sind, die aber für den Gegner willkommene Angriffspunkte bieten. In dem Trinitätsglauben war von Christus wie vom Geist immer wieder gesagt, er sei ebengelîch, ebenhêre, ebenrîch mit dem Vater [1]), und damit war volle Göttlichkeit für ihn in Anspruch genommen. So heißt Christus Rolandsl. 2019 kunich aller himele, Wilh.v.W. 3076 got der hôhe hêrre Krist. Das Problem der Gottmenschheit wird berührt Hlg. Georg 3989 f.

er heizt von himel Altissimus,
und von der erde Jêsus.

Als Gott ist er ohne Anfang, Kchr. 1816 ff., Crist, der ... ie ân anegenge was, und ohne Ende.

Sante Marg. 167 ff.:

sô lebt er noch êwichlîch
sînem vater ebengewaltichlîch
er lebt ân missiwende
êwichlîch ân ende.

---

[1]) Willeh. 218, 25 ff., Wilh.v.W. 3069 f.: ebengewaltic; Sante Marg.Marter. 168; Parzival 817, 19.

Juliane 526 f.: ... der lebentige christ
der ie was und iemer ist.

Die Aussage über die Ewigkeit wird gerne in Verbindung mit dem Schöpfungsgedanken gebracht [2]).

Wilhv.W. 5823: ... der hêrre und der altissimus
ist got schepher himels und erde ...
... êwic âne ende sîniu jâr
âne urhap wesent ungezalt.

Hlg.Georg 3586 ff.

Von der auch für den Juden selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß der Gott ohne Anfang und ohne Ende sein muß, kann Godolias, Kchr. 8944 ff., einen Angriff auf die christliche Lehre führen.

8944: getruoch in ie maget oder wîp,
do nehêt er dâ vor nehain zît:
da muos er anegenge haben
sîn ende chan ich iu an dem galgen wol gesagen
nû sprechet, ir gelêrten alle,
wie iu got gevalle [3]).

Der Widerspruch, der zwischen der Ewigkeit Gottes und seinem menschlichen Anfang in der Zeit für den Unglauben besteht, ist für den Christen mit der Lehre von der göttlichen und menschlichen Natur Christi gelöst.

Hlg.Georg 3860: er ist himelsippe vaterhalp,
muoterhalp von erde hie.

Silv.Ko. 4081: ... Jêsus Christ,
der gotes sun von himel ist
und des diu maget hie genas.

Bei Konrad von Würzburg heißt Christus häufig in beinahe formelhaftem Gebrauch „gotes sun von himel" (vgl. V. 332, 376, 1518, 2489). Er ist der eingeborene Sohn des Vaters [4]).

---

[2]) Zu Christus als dem Schöpfergott vgl. S. 59.

[3]) Da aber im Verlauf der Diskussion weniger darüber reflektiert wird, wie sich mit dem göttlichen Ursprung und Charakter menschliche Geburt verträgt, sondern zu der Frage der Jungfrauengeburt übergeleitet wird, so wird Godolias mit dem Schriftbeweis hierfür überwunden.

[4]) In dem Begriff einborn, *μονογενής*, liegt nicht nur der Zahlbegriff, sondern vor allem der Begriff einzig in seiner Art. Daher wird Christus mit dem Phönix verglichen, der ja das einzige Exemplar seiner Gattung ist. Hlg. Georg 2639 ff.; vgl. auch 3590 f.

Barl.u.Jos. 50, 12:

mîn herre Jêsus Kristus
daz einborne gotes kint.

Den göttlichen Ursprung Christi umschreibt Hlg. Georg 3855:

den selbn gebar nie man noch wîp.

Von seinem Vater her kam Christus zur Erde herab.

Silv.Ko. 1519: unde erkenne daz er kam
von sînem vater lobesam
hernider ûf dise erden.

Er steigt vom Himmel herab, um von der Jungfrau menschlich geboren zu werden.

Karl 1287: der von dem himele tet ein vart
und von einer megde geborn wart.

Vgl. Wilh.v.W. 2907, Hlg.Georg 2655 ff. Der Vater hat ihn gesandt Kchr. 8273.

Hlg.Georg 3863: von dem vater wart ein wort
von himel gesant ...

In der Katechisation Josaphats finden sich alle diese Gedanken im Zusammenhang kurz angeführt (Barl.u.Jos. 169, 33 ff.) [5]).

Wie Christi ewige Herkunft und sein Herabsteigen zur Erde in diesen Stellen nur kurz erwähnt wurde, so wird auch das Dogma von der J u n g f r a u e n g e b u r t bisweilen nur gestreift, wie eben alles, was für den Christen als Dogma selbstverständlich ist, sich in religiösen Aussagen dem Redenden zwanglos darbietet. Wolfram, der es ja liebt, den Namen Gottes zu umschreiben, spricht von Christus häufig als dem, den die Jungfrau gebar. Willehalm 291, 14 sagt Gyburg zu Rennewart: waz gotes solt ich anders hân, wan einen den diu maget gebar, worauf dieser mit der Nennung seiner Götter antwortet [6]). Ganz ähnlich ist Wilh.v.W. 7694 und Karlm. 304, 54 und 367, 43 f. von der Jungfrauengeburt die Rede, ohne daß sie weiter erörtert wird [7]). Doch es ist klar, daß ein Dogma wie dieses, das einerseits für das Mittelalter ein so wesentliches Glaubensgut ist und darum immer wieder hervorgehoben wird,

---

[5]) Vgl. Barl.u.Jos. 271, 29 ff.

[6]) Vgl. Parzival 448, 2.

[7]) Im Karlm. wird auch von einem Glauben an die Jungfrau gesprochen, 176, 59 ff. und 419, 35, während sonst in unseren Texten nichts Derartiges zu finden ist. Vgl. auch 177, 24 ff., wo zum Glauben an die wahre Königin, die Jesum trug, aufgefordert wird.

andererseits aber den Ungläubigen unfaßlich sein muß, nicht einfach hingenommen wird [8]), sondern in der Auseinandersetzung der Gegner wie in der Glaubensunterweisung des Schülers einen beliebten Gegenstand der Erörterung bieten muß. Als Wilhelm von Wenden sich von dem jerusalemitischen Christen über den christlichen Glauben belehren läßt, sagt ihm dieser, er müsse glauben, daz Jêsus ein maget gebar (2781). Das Wunderbare dieses Geschehens trifft auch ihn, der zum Glauben bereit ist, und veranlaßt ihn zu den Worten:

(2782): ... daz ist wunderlich genuoc,
daz ein maget Krist truoc
sagent mê, wer hât die kraft,
der die megede machet berhaft?

Die Antwort des Christen kann hier andere Bahnen gehen als da, wo ein hartnäckiger Gegner überwunden werden muß. Er erzählt die Verkündigung und Geburt Christi nach dem Bericht des Evangeliums.

Mit der Frage, ob Silvester die jungfräuliche Geburt des Gottes lehre, tritt Godolias, Kchr. 8906 ff., auf

(8909): Silvester, wil dû daz lêren,
daz ain frowe maget wære
und iedoch kint gebære?
und den selben man
suln wir ze gote hân?
daz urchundest dû ûf die wîssagen?

Damit ist nun nicht nur nach der Möglichkeit oder der Schriftgemäßheit der Jungfrauengeburt gefragt, sondern zugleich nach der Göttlichkeit des von ihr Geborenen. Gerade diese wird ja dann noch besonders in den oben angeführten Worten, 8944 ff. [9]), in Frage gestellt. Damit, daß Silvester auf die Herausforderung eingeht, gibt er auch stillschweigend zu, daß er den Schriftbeweis antreten will; das geht auch aus den Worten hervor, mit denen sich Godolias, 8936 ff., an die Schiedsrichter wendet. Silvester ant-

[8]) Dacian allerdings erkennt Hlg.Georg 4009 ff. die jungfräuliche Geburt Christi an, doch nur, um seinen Zauber als widergöttlich hinzustellen. — So begegnet es wohl öfter, daß der Heide Kenntnis von Christi Leben verrät und gerade von daher Anstoß an seiner göttlichen Macht nimmt. Vgl. etwa M. Oswald 2997, wo wir voraussetzen dürfen, daß der Heide Jesu Schicksal kennt.

[9]) Siehe S. 81.

wortet, Kchr. 8920 ff., mit einer kurzen Ausführung über die betreffende Lehre, wie sie uns auch sonst entgegentrat [10]).

Kchr. 8920: Unser hêrre der hailant
wart uns von sînem vater ze trôste gesant.
von himel ist er an dise erde chomen
von ainer magede war er geborn,
magetlîche si des chindes genas,
maget nâh der geburte was,
und iemer êwîclîche maget ist.

Daran schließt sich der Bericht über Christi Heilswerk. Obgleich Godolias es verhindern möchte, daß Silvester den Beweis erbringt (8960 ff.), geschieht es doch. Mit Jesaia 7, 14 wird die Schriftgemäßheit der christlichen Lehre von der Jungfrauengeburt dargetan (8992 ff.) [11]).

8992: dar brâhte man Isâîam,
dâ vunden si inne gescriben stân
„ain maget sol ain sun tragen;
der engel von himele chundet uns den namen:
gehaizen wirt er Jêsus“ [12]).
Emmanuêl, daz chiut: „got mit uns“.
er ist ain got wunderlîch,
sîner crefte newart nie niht gelîch,
er ist ain vurste des frides ...

Diese letzten Worte, die eine freie Wiedergabe von Jes. 9, 5 u. 6 darstellen, sollen beweisen, daß jener Jungfrauensohn als Gott zu verehren sei.

Auch in Konrads Silvester bestreitet Godolias die Schriftgemäßheit der Jungfrauengeburt, 3054 ff.

Nur steht hier die Jungfrauengeburt nicht allein zur Diskussion, sondern das ganze menschliche Leben und Leiden Christi. Der Schriftbeweis ist wieder der mit Jes. 7, 14. Vgl. 3090 ff. Silv.Ko.

---

[10]) Vgl. Barl.u.Jos. 169, 33 ff.

[11]) Vgl. Justins Dialog XLIII; Alterc.Sym.et Theoph. III, 12; Petrus Alfonsi Titulus VII„ 613 D f.; Gisleb.Crisp. 1027 A; Dial.Gualt.Tornac. 426 D. — Übrigens wird von den Juden Jes. 7, 14 meist nicht ohne weiteres als Beweis anerkannt, wie es in den mhd. Dichtungen geschieht, vielmehr wird den Christen falsche Exegese vorgeworfen (Petrus Alfonsi und Gisleb.Crisp.), oder umgekehrt wird Klage über jüdische Schriftentstellung erhoben (Justin und Gualt.Tornac.), was auf denselben Vorwurf hinweist.

[12]) Jes. 7, 14 führt den Verfasser auf Math. 1, wo V. 23 die Jesajastelle zitiert wird. Daher die Erwähnung des Namens Jesus aus Math. 1, 21.

3395—3410 antwortet der Papst mit der Jesajastelle auf Doechs Herausforderung, Silvester solle ihnen Geburt und Tod Gottes erklären.

Von einer anderen Seite her führt in der Kchr. Benjamin den Angriff auf dies Dogma, nachdem er sich zuvor dessen versichert hat, daß die Christen die Ehe als gut und recht anerkennen.

9543: hêrre, wie chom daz sô?
sô êlîch hîrat ist reht und guot,
daz in ain maget in die welt getruoc?
daz er vater und muoter niht êhlîche wolte hân?

Weissagungsbeweis mit Hes. 44, 2 [13]) und Ex. 3, 2 [14]), dazu typologischer Beweis müssen die Frage lösen.

Mit der Frage, wie es kam, daß Gott von der Jungfrau geboren wurde, und wie es sich erklären lasse, tritt Silv.Ko. 3431 ff. Chusi gegen den Papst auf.

3433: man sol uns baz enfsliezen hie
die sache war umb oder wie
got geberen solte ein maget.

Schriftbeweis würde bei dieser Fragestellung keine befriedigende Antwort geben können, darum wird ein typologischer Beweis geführt. Wie Adam von der Erde geboren wurde, die damals noch jungfräulich war, so mußte auch Christus, als der zweite Adam, von einer Jungfrau geboren werden (3500 ff.).

In der Kchr. tritt derselbe Beweis in der Auseinandersetzung mit Benjamin auf.

9556: und unser vater Adâm,
diu erde in magetlîche gewan,
alsô wolte der niwe hêrre
von ainer megede geborn werden.

Es wird darauf die Frage erhoben, die sich für denjenigen, der jene Adam-Christus-Spekulation nicht kennt, einstellen muß: was denn unter der jungfräulichen Geburt Adams zu verstehen sei.

---

[13]) Et dixit Dominus ad me: Porta haec clausa erit, non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam. Diese Stelle, die im Zusammenhang einer Tempelbauvision steht, wird sonst immer als Weissagungsbeweis für die ewige Jungfräulichkeit Marias angesehen (siehe unten S. 88 f.).

[14]) et videbat quod rubus arderet, et non combureretur. Ebenfalls Beweis für die ewige Jungfräulichkeit.

9563: waz mach dirre rede gelîch sîn,
daz Adâm von ainer magede geborn wære?

Im Silv.Ko. sucht der Papst durch Fragen Chusi selbst zu der Aussage über die Geburt Adams von der jungfräulichen Erde zu bringen (3450 ff.).

Der Jude versteht es nicht und wendet ein (3456 f.): ine weiz, ... waz diu geschiht und disiu vrâge meine. Inwiefern die Erde, aus der Adam gebildet wurde, jungfräulich war, das wird Kchr. 9567 ff. vom Papst mit kurzen deutlichen Worten gesagt.

9568: diu erde was magetraine,
si genâm tôten lîchnâmen nie nehainen,
noch enphie nie mennischen pluot,
unze Kâîn sînen pruoder resluoch.
daz pluot daz von im ran,
der erde iz ir magetuom benam:
dâ mit huop sich mennisken tôt ...

Und daran schließt sich der Erlösungsgedanke, von dem aus die Adam-Christus-Spekulation ihre theologische Bedeutung gewinnt.

9575: ze helle muose allez manchunne durch nôt,
unz uns diu maget prâhte ze trôste
der unsich her wider ûz erlôste [15]).

Im Silv. Ko. ist der Gedanke etwas näher ausgeführt: die Erde war noch nicht gepflügt und noch nicht der Schlange zum Fraß gegeben, auch war noch kein Dorn auf ihr gewachsen und noch kein Mensch in ihr begraben (3477—3490). Die Jungfräulichkeit der Erde vor der Befleckung durch Abels Blut wird durch das Wort des Herrn „diu erde magt und unverwert slôz ûf ir munt und trank in sich dîns bruoder bluot vil klegelich (3466 ff.) [16]) noch erwiesen. Über die Geburt Christi nach dem Vorbild der jungfräulichen Geburt Adams und über die Entehrung der jungfräulichen Erde durch Kains Tat wird im 9. Buche des Parzival der Held von Trevrizent belehrt.

463, 24: einem riet sîn ungenuht
daz er durch gîteclîchen ruom
sîner anen nam den magetuom.

---

[15]) Rm. 5, 12 ist die Wurzel für die christliche Adam-Christus-Spekulation.

[16]) Gen. 4, 11 steht nichts von der Jungfräulichkeit der Erde. Es ist sicher ein Zusatz, der sich aus der Anschauung von der typologischen Bedeutung der Gen.-Geschichten ergeben hat.

Der scheinbare Widersinn der Aussage veranlaßt Parzival zu der zweifelnden Frage:

(464, 3): von wem was der man erborn,
von dem sîn ane hât verlorn
den magetuom ...?

Darauf trägt ihm Trevrizent die ganze typologische Erzählung von Adam und Christus im Zusammenhang vor.

In eine Spekulation über die vier Geburten verwoben findet sich der Mythus von Adam und Christus Hlg. Georg 2555 ff. in der Belehrung Alexandrinas.

2561: vier wunder huoben sich hie an.
(1) ez gebar ein maget einen man:
(2) da gebar der man hin wider sî ...
... er truoc si âne muoter ...
... der gebürte noch zwô sint:
(3) ein wîp von einem man ein kint
gebirt von natûre
. . . . .
2575 (4) ein maget ouch ein kint gebar,
daz wonet in der engel schar
und kom vom himel gevarn
und wart der selben maget barn
die ez geschaffen hêt dâ vor [17])
ez kom durch ir beslozzen tor [18])
in ir wîngarte hêr,
diu selbe vart nie mêr
wart derloubet keinem man.

Die Deutung läßt Georg gleich folgen: von dem Magdtum der Erde (2587—2594), von der Geburt Evas und der natürlichen menschlichen Geburt (2595—2604) und von der Geburt Christi [19]).

2605: Ein geburt ist nu diu vierde
der drîer ein gezierde
und gar ein übergulde:
wan froun Êven schulde
wart dâ mit geheilet.

---

[17]) Daß Christus der Schöpfer der Jungfrau und zugleich ihr Kind ist, findet sich auch Barl.u.Jos. 170, 2 ff. Maria-Mutter und Kind: Hlg.Georg 3955.

[18]) Hes. 44, 2.

[19]) Eigentlich müßte die Spekulation über die vier verschiedenen Geburten folgendermaßen aussehen: 1. Adam weder vom Mann noch vom Weib, 2. Eva nur vom Mann, 3. Gewöhnliche Geburt vom Mann und vom Weib, 4. Christus nur vom Weib, aber dieser streng logische Aufbau wird der typologischen Spekulation (Adam-Christus) zuliebe durchbrochen.

Mit dem Dogma von der jungfräulichen Geburt Christi — es ist für hellenistisches Empfinden, aus dem heraus das Dogma entstanden ist, die dem Gottessohn angemessene Geburt — verbindet sich das Dogma von der ewigen Jungfräulichkeit Marias, dem nicht mehr ein christologisches Interesse zugrunde liegt, sondern ein Interesse an Maria und ihrer Verehrung. Schon in einigen der oben angeführten Stellen war die Jungfräulichkeit Marias auch nach der Geburt, ja bis in alle Ewigkeit, betont.
Barl. u. Jos. 271, 40:

nâch der geburt si maget was
als ê vor der geburt dâ vor.

Kchr. 8925 f. Das Dogma findet aber auch noch seine besondere Behandlung in der Disputation der Kchr. Nachdem die jungfräuliche Geburt Christi bereits bewiesen ist, tritt Aunan mit seinem Einwand auf:

9111: „aine rede maht dû wol wâr hân,
daz Mârîâ maget was,
dô si ir êrsten sunes genas.
daz si aver iemer maget sule sîn,
da gevalsc ich gar die rede dîn.

Aunan will es mit der Schrift der Christen beweisen, daß Maria noch andere Kinder hatte, aber es wird Weissagungsbeweis von ihm gefordert, den er nicht erbringen kann. Damit könnte der Disput mit Aunan schon beendet sein, doch Silvester führt ihn noch weiter, um nun seinerseits den Beweis für seine Lehre zu geben. Der Jude wendet ein:

9173: ich engelas nie nehainen wîssagen
der des jæhe,
daz si êwic maget wære,

muß sich aber vom Papst eines besseren belehren lassen.

9178: Exechîêl scrîbet uns daz ...
. . . . .
chuningîn der himele,
magetuomes insigele
dû bist kiusche und raine,
mannes gedæhte dû nie nehaines,
mit dem gotes worte
besigelet sint dîne porte,

dû bist ursprinch aller brunnen,
den gotes sun hâstû maget gewunnen.
nâch der geburte bistû maget,
. . . . .
maget wonestû iemer êweclîche [20]).

Bei der Erörterung der Geburt Christi handelt es sich nicht lediglich um die Frage der Jungfrauengeburt, sondern auch um die Tatsache der Geburt überhaupt. In den Worten des Godolias, Kchr. 8944 ff., war ja die menschliche Geburt als ein Widerspruch zu der von den Christen behaupteten Göttlichkeit Christi angesehen worden. Auch von Jubal wird Kchr. 9644 ff. diese zentrale Frage angeschnitten, doch werden hier speziell die äußeren Umstände bei der Geburt, von denen die christliche Schrift berichtet, als widergöttlich empfunden.

9644: er sprach, ob er wârer got wære,
wie im daz gezæme,
daz er sô arm wære.
und naket in ainer chrippe læge? —
. . . . .
. . . wan er gewalteclîche
in dise werlt wâre chomen?
. . . . .
im getrûwet diu welt deste baz.

Hlg. Georg 4019 ff. nimmt Dazian in ähnlicher Weise Anstoß an der Armseligkeit der Geburt Christi, doch weniger um einen Widersinn in der christlichen Lehre festzustellen, als um seinen Zweifel an der Macht Christi zu unterstreichen.

4019: die wîssagen jâhen
daz sî Jêsum sâhen
zwischen zwein vihen ligen:
mit im trû ich niht gesigen.
er kom ze schwachlîche
ûf daz ertrîche.
er solt her abe sîn gevarn
mit sînen geflorierten scharn ...

---

[20]) Von dem allen steht bei Hesekiel nichts als „die verschlossene Pforte“ (siehe oben S. 85 Anm. 13). Das, was Silvester hier sagt, ist eine dichterische Paraphrase der bereits im Sinne des Dogmas ausgedeuteten Prophetenstelle 44, 2.

Die Antwort des Christen fällt indessen für beide ganz verschieden aus, je nach dem Abschluß, den der Gegner seinem Angriff gibt. Wenn Dacian um Christi Armut willen seine Größe mit der Argumentation bestreitet (4034 ff.): „kleiniu bluot kleine treit, ez milwet steine grôziu brunst, grôziu wazzer, wîte runst", so ist es das Gegebene, wenn diese Sentenz mit Beispielen [21]) widerlegt und die Demut Christi betont wird, die ihn zu so wenig herrlichem Auftreten veranlaßte (4038 ff.). In der Kchr. dagegen wird der Vorwurf der Armseligkeit widerlegt mit der Erzählung, daß Engel Christus verkündigten, Könige ihm dienten, die Juden ihm Osanna zujubelten (9658 ff.).

Mit dem Anstoß an der Geburt Christi berührt sich ein anderer Einwand. Daß nach christlicher Ansicht in Christus Gott unter den Menschen gewohnt hat, daß also die Gottheit sich menschlichen Augen dargeboten hätte, wird von den Juden als ein Frevel an der göttlichen Majestät und als Widerspruch zur Schrift gerügt (Kchr. 9038 ff.).

9040: dû sprichest, daz gôt ûf die erde chôme
und in mennischen ougen hie sæhen.
jâ zaigen wir dir gescriben stân [22]):
Moyses was gote der aller liebeste man [23]),
vil diche bat er mînen trähtîn,
daz er daz antluzze sîn,
in der gotehaite muose sehen,
ja newolt er in sîn niht gewern,
noch in flaisclîchiu ougen
in dirre werlte nie mähten gescowen.
nû redest dû, daz in suntære
in dirre werlte sæhen,
mit im stuonden unt sâzen,
trunken und âzen,
daz ist ain ungezogenlîch rede.

Auch in Konrads Silv. wird die Frage zusammen mit den andern, die sich auf Christi menschliches Leben beziehen, aufgeworfen. Die

[21]) Am kleinen Zunder entzünden sich große Brände; die schöne Rose hat eine wertlose Frucht; Korn und Weizen haben ganz unscheinbare Blüten und sind doch sehr kostbar.

[22]) Ex. 33, 11—23. Vgl. u. a. Gisleb.Crisp. (Migne 159) 1018 C.

[23]) Ex. 33, 11: Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum. V. 12 ... invenisti gratiam coram me. V. 17 novi [te] ex nomine.

Aussage der christlichen Schrift: ... „daz er lange wære bî den liuten wonhaft“ (Silv. Ko. 3058 f.) wird von Godolias angegriffen. Schriftbeweis muß hier wie dort als Antwort dienen.

Silv. Ko. 3106: von sîner wonunge seit
ein ander prophête wîs,
der gît im ouch vil hôhen pris ...
er sprichet: „seht, daz ist der got,
der allen wec der wîsheit vant,
und in werden lie bekant
Jâcobe deme kinde sîn ...
. . . . .
dar nâch sô wart er überlût
beschouwet ûf der erden,
und kunde drûfe werden
wonhaft bî den liuten “ [24])

Die Stelle, die in der Kchr. angeführt wird, dixit dominus domino meo: „sede a dextris“ (9057/59) [25]), beweist ja eigentlich gar nicht, daß Gott auf die Erde gekommen ist und menschlichen Blicken sichtbar war. Aber im Zusammenhang der christlichen Lehre wird sie hier doch als Beweis empfunden. Aus der Tatsache, daß Christus zur Rechten Gottes erhöht wurde, wird rückwärts geschlossen, daß er auf der Erde war, und zwar in seiner gottmenschlichen Gestalt, also Gott und doch unter Menschen.

Kchr. 9064: hie bescetwet diu mennischait
sîne vil hêren gotehait,
unz er durch den mennischen restarb
. . . . .
dâ vuor er aver hin widere
ze sînes vater zeswen.

Die Möglichkeit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus [26]) wird unter einem Bild faßlich gemacht (9072 ff.). Wie die Sonne Licht und Wärme über die Welt ausstrahlt, und doch an ihrer Stätte bleibt, so konnte die Gottheit unverwandelt bleiben, wenn Gott als Mensch auf der Erde erschien.

---

[24]) Baruch III, 36—38 (siehe Kautzsch, Apokryphen), im Mittelalter zitiert als Jeremias. Vgl. Alterc.Sym.et Theoph. I, 6; Gisleb.Crisp. (Migne 159) 1019 C u. 1025 A; Dial.Gualt.Tornac. (Migne 209) VIII. 432 A.

[25]) Ps. 109, 1.

[26]) Von dem Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur Christi beim Leiden wird später zu handeln sein, siehe S. 97 ff.

9077: der scepfære hât wol die ubercraft,
daz er an der erde
durch suntære menniske wolte werden.
... diu gothait verwandelte sich umbe daz nie.
... diu gothait newart umbe daz nie gescaiden.

Alles, was Christus in seiner menschlichen Existenz betrifft, wird einer Erörterung unterzogen. In den Worten des Godolias in Konrads Silvester (3054 ff.) wird im Zusammenhang nach dem ganzen Leben und Leiden Christi gefragt, weil der Jude nicht glauben kann und will, daß dem Gottessohn und Gott das geschehen sein könne, was die Christen von ihm aussagen.

3080: dâ von ir sündent deste mê,
sît ir geloubent daz sich got
selb in als angestlichen spot
würfe und in sô grimme klage.

Dem Einwand, der auf diese Weise gegen Versuchung (3060 f.) [27]), Judasverrat (3062 f.), Leiden (3064 ff.) und Kreuzestod (3074 ff.) gemacht wird, begegnet der Papst, indem er Punkt für Punkt zeigt, wie die Propheten das alles verkündigt haben. Sacharja weissagt die Versuchung mit den Worten:

3128: Jêsum den grôzen sach ich stân,
bî dem ich zuo der zeswen hant
den tiuvel durch versuochen vant [28]).

Durch den Mund Salomos hat die göttliche Weisheit die Gefangennahme vorausgesagt.

3142: ez sprâchen arge liute
wider in ûz valscher gir:
den rehten man den sulen wir
begrîfen unde vâhen
verdrücken und versmâhen,
wand er ist uns unnütze gar [29]).

Den Verrat durch den eigenen Jünger sieht David voraus.

---

[27]) Daß die Versuchung von den Juden als etwas Widergöttliches empfunden wird, zeigt auch Silv.Ko. 3760 ff.

[28]) Zacharia 3, 1 (das Wort bezieht sich auf Josua).

[29]) Sapientia Salomonis II, 12. Circumveniamus ergo justum quia inutilis est nobis. Vgl. Alterc.Sym.et Theoph. 25; Dial.Gualt.Tornac. (Migne 209) 447 B f.

3156: der selbe der mîns brôtes az,
der machte mînen schaden wît,
er leite ûf mich haz unde nît
und wollte supplantieren mich [30]).

Daß das Gewand verlost werden sollte, beweist Ps. 21, 19; daß Christus mit Essig und Galle getränkt wurde, Ps. 68, 22. In gleicher Weise werden noch eine Reihe von alttestamentlichen Bibelstellen als Beweis für die christlichen Aussagen angeführt.

Ist nun der Nachweis erbracht, daß alles schriftgemäß ist, was den Gegnern an Christus mit seiner Göttlichkeit unvereinbar scheint, so bleibt für die Juden noch die Möglichkeit eines anderen Einwandes: Ist wirklich von den Propheten jener Jesus von Nazareth gemeint, den die Christen verehren, oder könnte nicht auch ein anderer der verheißene Messias sein? Diese Frage, die für den Juden sehr nahe liegt, wird in Konrads Silvester von Aunan erhoben. Vgl. V. 3301 ff. Silvester soll beweisen,

(3318) daz sich der prophêten wort
ûf Jêsum Krist betiuten gar
und niender treffen anderswar.

Der Papst weiß sich der Schwierigkeit der Beweisführung zu entziehen, indem er die Beweislast dem Gegner zuschiebt. Nachdem der Jude ihm die Versicherung gegeben hat, daß alles, was die Propheten gesagt haben, entweder geschehen ist oder noch geschehen muß (3328—3345), und noch einmal den Beweis für die Erfüllung in Jesus gefordert hat, sagt Silvester: Nenne mir einen anderen, von dem alles Geweissagte gelten könnte (3354—3371).

In den oben wiedergegebenen Worten des Godolias (Silv. Ko. 3054 ff.) kam es nicht eigentlich darauf an, die Aussagen der christlichen Schrift in Zweifel zu ziehen, sondern darauf, die Behauptung der Christen, daß dieser so schmählich gescheiterte Mensch Gott sei, anzugreifen. Das schimpfliche Leiden und der Kreuzestod werden immer wieder gegen die Göttlichkeit und Verehrungswürdigkeit Christi ins Feld geführt. Höhnend fragt Godolias, wie den Gelehrten ein Gott gefalle, der sein Ende am Galgen fand (Kchr. 8947 ff.). Sante Margareten Marter 160 ff. wirft Olibrius Margareta vor, daß sie an den glaube, der gekreuzigt

[30]) Ps. 40, 10.

wurde. Von Jesu Verbrechertod redet Zeleon, Kchr. 9810 ff. In dem Brief Helenas an Konstantin heißt es in Konrads Silvester:

2498: er wart durch zouberlîchiu dinc
erhenket an ein kriuze dô.
mit dirre marter unde alsô
nam er ein swachez ende
und wart durch missewende
verdamnet jæmerlîche, ...
... ez ist ein armiu zuoversiht,
die dû ze disem manne treist,
der keiner slahte volleist
im selben kunde dô gegeben [31])
dô sîn vil trügenhaftez leben
ein bitterlichez ende nam.

Wie hier wegen des schmachvollen Todes Christi der Zweifel an ihm laut wird, so zweifelt Terramer (Willehalm 219, 7—19) aus demselben Grunde im besonderen an der Erlösung Adams durch Christi Höllenfahrt. Daß man an den, der schimpflichen Tod litt und sich der Gewalt nicht zu entziehen vermochte, nicht als an einen Gott glauben kann, führt auch Dacian, Hlg. Georg 4339 ff. (ebenso wie Terramer, Willehalm 108, 1 ff.) gegen den Christenglauben an, und zwar wird dabei das Tragen des Kreuzes besonders herausgegriffen.

Hl. Georg 4339: Jêsus muost das kriuze tragen
dar an er selbe wart geslagen.
wan man in dar an tôtte;
mit gwalt man in des nôtte:
gewalts moht er niht abe stân.
solt ich den für einen got hân,
daz wæren kranke sinne.

Schon vorher (4000 ff.) hat Dacian ebenfalls wegen des Leidens und Sterbens Christi den Glauben an ihn für sinnlos erklärt.

Als Antwort auf diesen Vorwurf muß ein Schriftwort dienen, das aussagt, daß solches mit dem Gottesknecht geschehen sollte.

4380: jâ vindet man geschriben dâ
in dem buoch Jeremîas ...
... „der lîp und sêl

---

[31]) Vgl. die Frage Willehalms nach Christi helfender Macht, Wilh.v.W. 3006 ff.

unz git, und dar zuo daz leben,
der wirt ze dem tôde gegeben;
als ein ungemeilet lambelîn
tuot er niht ûf den munt sîn." [32])

Es sind dieselben Worte wie die, mit denen Silvester dem Einwand des Jonas in der Kchr. begegnet.

Kchr. 8896: der uns allen verlîhet daz leben
der wird zuo dem tôde gegeben usw.[33]).

Was Jonas gegen den christlichen Glauben vorbringt, ist ja auch das gleiche wie die anderen erwähnten Einwände:

Kchr. 8864: was daz sîn wille,
daz er sich lie besceren und bevillen
und binden sîne hende,
rehte sam ain diep scenden,
ze jungest an dem galgen touwen,
wer solte an dînen got gelouben?

Allerdings sprechen die Christen vom Leiden und Sterben Jesu Christi, das ja im Mittelpunkt ihres Glaubens steht, immer wieder, doch kann sie der Vorwurf der Gotteslästerung, den die Juden deswegen gegen sie erheben, nicht treffen [34]). Denn nicht von Gott sagen sie dies alles aus, sondern von Christus, sofern er Mensch ist. Auf Terramers Angriff auf den Glauben an den, „den sîn selbes künne hienc" (Willehalm 219, 7), antwortet Gyburg (219, 24 ff.):

dô Jêsuses mennischeit
der tôt am kriuce müete,
innen des sîn leben blüete
ûz der gotlîchen sterke.
lieber vater, nu merke:
innen des diu mennischeit erstarp,
diu gotheit ir daz lebn erwarp.

---

[32]) Die Stelle, die dem Dichter eigentlich vorschwebt, ist wohl nicht Jer. 11, 19 quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam, sondern Jes. 53, 7 ... et non aperuit os suum: sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum.

[33]) Auch hier wird die Stelle als Jeremias zitiert, obwohl der Wortlaut „sicut ovis ad occisionem ducetur" auf Jes. 53 weist. In dem von Schönbach, ZfdA. 20, 240 ff., veröffentlichten Predigtbuchstück wird diese Stelle (S. 241) richtig als Jesaias angeführt.

[34]) Siehe Silv.Ko. 3080 ff., oben S. 92.

Barl. u. Jos. 323, 23 ff. heißt es:

diu menscheit daz sterben leit.
den sunnenschein diu gotheit [35])
mit ir kraft erlaste
an sînem liehten glaste.

Wenn also Silv. Ko. 3666 Bônoim fragt:

tuo mir diu rehten mære kunt,
wie gotes sun ûf erden
versuochet mohte werden
von dem tiuvel angestlich,

kann ihm Silvester antworten:

3699: wir ensprechen niht daz ie
gotes sun versuochet hie
werden möhte in keiner vrist:
des menschen sun, der reine Krist,
an den diu reine gotheit
volleclichen was geleit,
der wart versuochet eine.

Und ebenso steht es mit dem Leiden.

Silv. Ko. 4010: wir vrâgen war umb oder wie
got nâch eines menschen site
ûf dem ertrîche erlite
sô grimmer nœte bürde ...
. . . . .
und wisten gerne sunder spot
wie diz erlîden solte got,

Der Papst bescheidet auch hier den Juden, daß das Leiden nur von dem M e n s c h e n gilt.

4026: Jôbal, dûn hâst gemerket niht
daz ich dâ vorne hân geseit,
daz got die marter niht erleit
. . . . .
daz der wâre mensche Krist,
der gotes sun von himel ist,
nôt und angest hât getragen ...

---

[35]) Hier klingt das Bild vom Baum und Sonnenstrahl an, unter dem man sich das Leiden Christi nur nach seiner menschlichen Natur klar zu machen versuchte, siehe unten S. 99.

Zum Beweise für die Doppelnatur Christi dient ein Schriftwort in der besonderen Ausdeutung, die ihm der Papst gibt.

4051: ouch sprach zuo hern Dâvît
got wîlen in der alten zît
diz wort von Kriste mit genuht:
„ich setze dînes lîbes vruht
ûf dînen stuol ân endes zil“ [36])
diz was gesprochen alsô vil
daz der getriuwe reine Krist,
der von Dâvîde erboren ist,
besitzen sol daz rîche
sîns vater êweclîche.

Vom nicht-christlichen Standpunkt aus ist es natürlich, wenn gegen die Lehre von der gottmenschlichen Natur Christi der Vorwurf erhoben wird: Ihr predigt ja zwei verschiedene Söhne! Vgl. Silv. Ko. 4085 ff. Doch Silvester hält dem entgegen, daß die beiden Naturen in Christus zu einer Einheit verschmolzen sind.

4092: ich bin des âne zwîvel wer
daz ein und ein an Kriste sint
der megde sun und gotes kint
und niht an in gesundert ist.
swaz aber der vil süeze Krist
von der wâren gotheit
teiles hât an sich geleit,
daz ist ungesihteclich,
unde swaz er teiles hât an sich
von der menscheit genomen,
daz wart gesehen und ist komen
ze liehte ûf ertrîche.

Damit ist das christliche Dogma über die zwei Naturen vorgetragen, dem Juden aber auch mit den Worten 4096 ff. nicht recht gesagt, wie sich diese Einheit eigentlich denken läßt. Und so ergibt sich für Jobal die Frage, wie es möglich sei, daß der Mensch in Christus litt, nicht aber der Gott.

4113: Sît daz dû wilt bewæren,
daz bî ein ander wæren
diu menscheit und der wære got,
so ger ich ân allen spot

[36]) 2. Sam. 7, 12. 13.

daz dû mir sagest rehte wie
möhte daz geschehen ie
daz diu menscheit unde ir art
gepînet und ertœtet wart
und dâ bî diu gotheit
vor marterlicher arbeit
sô volleclichen wart behuot.

Denn wenn zwei Dinge so eng verbunden seien, könne nicht das eine leiden, während das andere frei von Pein bleibe (4124-4133). Der Papst will mit Beispielen diese Behauptung widerlegen, doch Jobal bleibt zunächst dabei, daß es unmöglich sei; es widerspreche den Naturgesetzen. Allein der Papst vermag es wirklich, den geforderten Beweis zu erbringen.

4182: „an dem kleide purpervar
daz der keiser hât an ime,
bîschaft unde bilde ich nime,
... diu künecliche wât
die der keiser an im hât,
was zem êrsten wolle,
und wart dâ michel volle
von rôtem bluote zuo getân,
dâ von diu wolle sunder wân
enpfie der rîchen varwe schîn,
. . . . .
nû man von êrst die wolle span,
dâ bî was diu varwe rôt,
dô leit diu wolle dâ die nôt
und was diu varwe ân allen pîn.

Dann folgt die Ausdeutung des Gleichnisses.

4208: sô wil ich mezzen ...
die wolle zuo der menscheit,
diu nôt an dem kriuze leit,
und wil die küneclîchen
varwe nû gelîchen
der gotheit vil lieht gevar,
der diu marter niht enwar,
dô si gemischet, als ich las,
zuo der menscheite was [37]).

[37]) Dies Beispiel findet sich bei Mombritius Bd. 2, 524, nicht bei Surius.

Ein weiteres Beispiel für die Möglichkeit des menschlichen Leidens Christi, ohne daß die göttliche Natur in Mitleidenschaft gezogen wurde, bringt Silvester als Antwort auf die Herausforderung Tharas (4225 ff.), dem das erste nicht genügt, 4250 ff. Es ist das Bild vom Baum und Sonnenstrahl. Wenn ein Baum von der Sonne beschienen wird, durchdringen ihn ihre Strahlen so, daß beide nicht voneinander zu trennen sind. Trotzdem leidet der Sonnenschein nicht, wenn der Baum gefällt wird und die Axtschläge erleiden muß. So bleibt auch die göttliche Natur Christi vom Leiden frei, während seine menschliche Natur den Kreuztod erduldet [38]).

IV. Soteriologische Fragen.

Die Menschwerdung und das Leiden und Sterben des Gottessohnes, die für Juden und Heiden als widergöttlich einen Stein des Anstoßes bedeuten, gewinnen für den Christen vom Erlösungsglauben her ihren tiefen Sinn; denn um die Menschen zu erlösen, mußte ja Christus das alles auf sich nehmen. So findet sich in unseren Texten eine Fülle von Aussagen, in denen von Christi menschlicher Existenz in Verbindung mit der Erlösung die Rede ist.

Karl 1287: der von dem himele tet ein vart.
... und zuo der marter wart verkouft
unde an sîner menscheit
den tôt an dem kriuze leit
und eine vart zer helle tet ...
. . . . .
und die sælegen erlôste.

Karlm. 367, 45 ff. u. a. m.

Sehr häufig heißt es nur ganz allgemein: Er litt für uns Marter, für uns den Tod am Kreuz. Wilh.v.W. 2999 ff.; 5832 f.; Parzival 113, 20 f.; 448, 12 ff.; Karl 1428; (= Rolandsl. 5797 f.); Barl.u.

[38]) Ebenfalls bei Mombritius Bd. 2, 524. — In Mignes Patrologie Ser. Lat. VIII col. 795 ff. sind unter der Überschrift „Sanctus Silvester Papa" ein griechisches und ein lateinisches Fragment abgedruckt, die diese beiden Bilder für das Verhältnis der beiden Naturen Christi beim Leiden bringen. Das griechische Fragment eines unbekannten Werkes Silvesters gegen die Juden enthält sowohl das Bild vom Purpur, als auch das vom Baum und Sonnenstrahl. Das lateinische Fragment berichtet, daß Silvester mit den Juden eine Altercatio über den Erlöser Jesus Christus gehabt habe. Es folgt darauf das Bild vom Baum und Sonnenstrahl in sehr knapper Fassung.

Jos. 199, 18; 270, 4 f.; 272, 13 ff.; 323, 22; 324, 19 f. Schon sein Erscheinen auf der Erde wird unter dem Erlösungsgedanken gesehen. Er wurde Mensch um unseretwillen, heißt es Parzival 462, 23 f. Auch die Jungfrauengeburt wird unter diesen Gesichtspunkt gerückt.

Kchr. 6184: ... unser hêrre Iêsus Christus
wart durch daz von ainer magede geborn,
daz er den mennisken hête verlorn [1]),
den er mit sînem hêren tôde wider gewan.

Christus hat uns von der Hölle erlöst, vom Höllenroste, wie es häufig heißt. Rolandsl. 721; 2020; Kchr. 1880; Barl.u.Jos.98, 39 f.; 274, 39 f.; 315, 5 ff.; Mai und Beaflor 114, 1 ff.

Bisweilen heißt Christus nur ganz kurz der Erlöser Kchr. 1816 f.; 2863 f. u. a. m.

Wird nun dem Gegner die Lehre vorgetragen, Christus habe die Menschen mit seinem Leiden und Sterben erlöst, so erhebt sich dagegen der Einwand, er hätte es doch auch auf andere Weise tun können. Kchr. 8844 ff. setzt der Papst dem 2. Meister Jonas die Erlösungslehre auseinander.

8844: Der engel noch der menniske
nemahten uns gewisse
von der brôden natûre wesen frum.
duo sant uns got sînen sun:
die mennischait an dirre erde er genam,
mit martir er den mennischen wider gewan.
und brâht in hin widere
ze sînem êren gesidele.

Darauf entgegnet Jonas:

8861: sô lanch sô er got was,
mit ainem worte maht er den man
von der helle wider gewunnen hân.

Zum Beweise dafür, daß Gott es so bestimmt hat und es so geschehen mußte, wie es an Jesus Christus geschehen ist, dient Jesaia 53 [2]). Die Angriffe, die Dacian Hlg.Georg 4023 ff. gegen Christus wegen seiner menschlichen Armseligkeit führt [3]), be-

[1]) Der strafende Schöpfergott und der Erlöser sind ganz als Einheit gesehen. Vgl. oben S. 59.
[2]) Vgl. oben S. 95 Anm. 32.
[3]) Siehe oben S. 89.

ziehen sich zwar zunächst nur auf die Geburt, aber es liegt bei den Worten „er solt her abe sîn gevarn mit sînen geflorierten scharn" doch nahe, gleichzeitig auch an sein Erlösungswerk zu denken und darin einen Einwand in der Art des eben angeführten zu sehen [4]).

Daß aber nicht diese Wege zur Erlösung eingeschlagen werden konnten, die dem Gegner angemessener erscheinen mögen, sondern daß die Menschen so erlöst werden mußten, wie es Jesus tat, wird vor allem auch mit typologischer Ableitung der Heilsgeschichte erwiesen.

Die Versuchung Jesu, die ja wesentlich für das Erlösungswerk ist — weil nur der vollkommene Mensch, der den Teufel besiegte, den sündigen Menschen erlösen konnte [5]) —,wird in typologischem Zusammenhang mit dem ersten Sündenfall gesehen. Wie der erste Mensch vom Teufel überwunden wurde, so mußte umgekehrt der Teufel von dem neuen Adam (= Christus) überwunden werden. Silv.Ko. 3500 ff.

Durch Gleichheit oder Gegensätzlichkeit zum ersten Geschehen ist das zweite Geschehen bestimmt. Gleichheit, sofern der zweite Adam dem ersten Adam entspricht, Gegensätzlichkeit, sofern das Werk Christi die Sünde Adams wieder gut machen muß. In der Geschichte von der Versuchung Jesu, durch die dem bisher triumphierenden Teufel der Sieg entrissen wurde, wird bei einer typologischen Interpretation das Gegensätzliche herausgearbeitet. So wird dem sündigen Essen Adams das Fasten Christi gegenübergestellt. Silv.Ko. 3521 ff.

Und wie Adam mit seinem Essen den Menschen den Tod brachte, so gab Christus mit seinem Fasten den Menschen das ewige Leben wieder (3530—3536. V. 3537 ff. wird der Gedanke wiederholt und praktisch gewendet).

Noch einmal wird die ganze Frage der Versuchung Christi, und zwar sehr eingehend, erörtert, als Bônoim (3565 ff.) den Papst auffordert, ihm die dreimalige Versuchung auseinanderzusetzen. Zunächst wird genau wie vorher das sündhafte Essen Adams dem reinen Fasten Christi gegenübergestellt (3682—3698). Doch dann führt der Papst den Gedanken weiter: Christus geht weit über das hinaus, was an Adam geschah. Adam wurde nur einmal über-

---

[4]) Einen ähnlichen Einwand siehe Petrus Alfonsi (Migne 157) 639 C.
[5]) Silv.Ko. 3723 ff.

wunden, Christus aber gewann einen dreifachen Sieg über den Teufel (3765—3774). Doch es ist nicht so, daß der dreifältige Sieg nötig gewesen wäre, schon der erste Sieg bedeutet vollkommene Überwindung des Teufels (3775—3791).

3780: swaz volge er an den menschen vant
mit dem râte sîns gebotes,
daz wart mit der versmæhde gotes
sô volleclîche widertân,
daz siges mê niht dörfte hân
erworben der vil süeze Krist.
. . . . .
3790: got hæte im an der selben stete
vergolten mit dem einen wol.

Wenn Christus den Teufel trotzdem dreimal überwand, so tat er es, um seinen Sieg noch eindrucksvoller zu machen (3792 ff.).

Dann wird die ganze Versuchungsgeschichte nach dem Bericht des Matthäus [6]) erzählt, von Reflexionen unterbrochen, wie sie Konrad von Würzburg liebt. Der Bericht des Evangeliums wird stark psychologisiert, auch wird darüber reflektiert, welche Überlegungen der Teufel angestellt habe, um Jesus zu überlisten. Vgl. 3812 ff.

Darauf werden die drei Siege Christi über den Satan unter dem Gesichtspunkte: warum geschah es so? betrachtet. Die Antwort liegt hier aber nicht in dem typologischen Nachweis, daß es so geschehen m u ß t e, vielmehr wird die Versuchungsgeschichte parænetisch fruchtbar gemacht, indem das Handeln Christi als ein Vorbild für die Menschen hingestellt wird. Daß er der Versuchung, sich vom Tempel zu stürzen, widerstand, soll die Menschen Demut lehren.

3843: ...er versmâhte sîn gebot.
diz tet der ûz erwelte got
dem menschen zeiner bîschaft vor,
durch daz er nâch in sîme spor
dêmüeteclîche træte,
und keiner guottæte
ûf erden überhüebe sich.

Die Menschen sollen wie Jesus nicht nach Reichtum und Macht begierig sein (3876 ff.).

---

[6]) Vgl. Mt. 4, 1—11.

Auch lehrt das Beispiel Jesu, daß man sich vor Schlemmerei hüten soll (3894 ff.).

Zu einer Erörterung des Dogmengehaltes des christlichen Glaubens gehört ja diese paränetische Ausdeutung der biblischen Erzählung streng genommen nicht. Wenn sie aber hier als Antwort auf die gegen das Dogma gerichtete Frage auftritt und als vollgültiger Beweis für die Wahrheit der christlichen Anschauung angesehen wird, so müssen wir sie ebenfalls als gleichwertig mit anderen Beweisverfahren in unsere Betrachtung mit hereinbeziehen.

In ganz ähnlicher Weise wie hier die Versuchungsgeschichte wird in der Auseinandersetzung mit Zeleon (Silv.Ko. 4316—4546) das Leiden Christi behandelt. Zeleon fordert den Papst auf, ihm Leiden und Sterben Christi klar zu machen.

4326: ... sage mir hie ze diute
die sache war umb oder wie
lit alsô grôzen kumber hie
der selbe Krist ûf erden.
lâ mich bewîset werden
der lasterlichen smâcheit
und des spotes den er leit ...
sînen marterlichen tôt
entsliuz ouch nû von grunde mir.

Da der Papst nicht allein die Fragen beantworten will, sondern das Heil der ganzen Welt kundtun (4358 ff.), so wird nun nicht ein einzelner Beweis für die Notwendigkeit des Leidens gegeben, sondern das ganze Geschehen im Rahmen der Heilsgeschichte betrachtet. Der Papst entwickelt eine stark auf den Verdienstgedanken aufgebaute Ansicht vom Heilsplane Gottes. Adam wurde um seiner Sünde willen aus dem Paradies verstoßen und mit ihm das ganze Menschengeschlecht dem Verderben preisgegeben. Doch Abraham brachte mit seinem Glauben die Menschheit wieder in Gottes Huld.

4370: nû wart ze trôste im ûz erkorn (= Menschengeschlecht)
Abrahâm dar under,
der ez dô besunder
ze gotes hulden brâhte wider
und daz verdienen kunde sider

mit des gelouben stætekeit [7])
daz diu verlorne menscheit
von sînem sâmen widerkam,
und got von im den wuocher nam
daz er bejaget alle diet [8]).

Das Volk Israel, das aus Abrahams Geschlecht erwuchs, und das sich der Herr erwählte, kam nach Ägypten, wurde aber von Gott aus der Knechtschaft befreit. Durch die Hand des Moses gab Gott dem Volk sein Gesetz. Merkwürdig ist, wie im Anschluß daran die Notwendigkeit der Erlösung motiviert wird: Der Teufel brachte die Sitte, Gott Opfertiere darzubringen, auch zu den Heiden, um damit Gottes Gesetz zu schädigen. Darum sandte der Herr ein Lamm, das aller Welt zum Opfer dargebracht wurde: Christus (4432—4439). Diesem Lamm gegenüber mußte die Bosheit des Teufels zuschanden werden:

4481: An dirre zît war hin geleit
des tiuvels widerwertekeit,
der gotes opfer swachte,
. . . . .
4488: ez muoste dô sîns siges kraft
volleclîche erwinden,
wand er niht mohte vinden
kein lamb alsô gewære,
daz widerwertic wære
dem ûz erwelten lambe guot,
daz vür uns sîn reinez bluot
gab an dem vrônen kriuze hêr.

Alle Einzelheiten des Leidensweges Christi werden nun einer Betrachtung unterzogen. Aber es wird kein Beweis für ihre Wahrheit geführt, vielmehr alles nur unter den Gedanken der Erlösung gerückt und von jeder einzelnen Tatsache angegeben, warum sie ge-

[7]) Daß der Glaube Abraham Gott lieb machte, er darum schon vor der Beschneidung Gott wohlgefällig war, wird von den Christen, die sich dafür auf Gen. 15, 6 (= Rm. 4, 3) berufen können, den Juden gegenüber immer betont und spielt vor allem in der Erörterung über die Beschneidung eine Rolle. Siehe unten S. 111 ff. — So fern der Stelle ursprünglich der Gedanke an ein Verdienst, einen Anspruch, den man Gott gegenüber haben könnte, liegt, so wird doch hier echt mittelalterlich der Glaube Abrahams unter dem Verdienstgedanken gesehen.

[8]) V. 4378 f. bringt gegenüber 4376 f. sachlich nichts Neues. Beide Stellen besagen, daß aus Abrahams Geschlecht der Welt das Heil kommen sollte. Vgl. die Verheißungen Gen. 12, 3; 22, 18; 26, 4; 28, 14.

schah. Christus wurde gebunden, um uns von den Banden der Sünde zu befreien (4448 ff.), mit Galle gespeist, damit wir das Reich besitzen, da Milch und Honig fließt (4470 ff.). Er litt den Tod, um ihn damit unter seine Gewalt zu bringen (4496 ff.), erstand vom Tode, um den Toten ewiges Leben zu geben (4504 ff.), fuhr zum Himmel, um uns die Himmelspforten aufzutun (4508 ff.), sitzt zur Rechten Gottes und wird zuletzt zum Gericht kommen [9]). Als Vorbild erscheint das Handeln Christi, wenn es heißt: er wurde versucht, damit wir die Versuchung des Teufels überwinden (4444 ff.), oder: er litt Spott, damit wir den Spott des Teufels besiegen (4452 ff.). Doch auch rückwärts wendet sich der Blick in einer Art von typologischer Betrachtung.

4460: daz man diu kleit im abe zôch,
daz leit er ouch, ...
durch daz der êrste nacketage,
der von Adam uns erbet an,
verdecket würde ...
4466: im wart ein krône dürnîn
ûf geleit vil swære,
durch daz uns gar verbære
der êrste vluoch der dorne [10]).

An die von den Christen vorgetragene Erlösungslehre, daß durch Leiden und Sterben Christi die Menschheit gerettet wurde, schließt sich die Frage an, was denn mit Lucifer und den gefallenen Engeln werde. In Konrads Silvester kommt sie allerdings nicht zur Erörterung, wohl aber in der Kaiserchronik, wo ihr der ganze Disput zwischen Silvester und Kûsî gewidmet wird. Zunächst versichert sich der jüdische Meister der Voraussetzungen für die Diskussion. Lucifer ist gefallen mit all den Seinen (9200 f.), und Adam fiel und mußte zur Hölle fahren (9205 ff.). Beidem stimmt der Papst zu. Von da aus stellt nun der Jude seine Frage.

Kchr. 9219: nû sage mir: want er den mennisken wider
waz hât der engel sô getânes getân, [gewan,
daz er den niene wil wider gewinnen? [11])
sol er êwiclîchen brinnen?

---

[9]) Von V. 4496 an folgt Konrad v. Würzburg ganz dem Gang des apostolischen Glaubensbekenntnisses, nur die Höllenfahrt wird nicht erwähnt. — Vgl. Kchr. 9787 ff.
[10]) Vgl. Gen. 3, 17 f.
[11]) Vgl. Willehalm 308, 14—17.

Ist hiermit von dem Juden die Ansicht vertreten, daß billigerweise auch Lucifer und seine Scharen erlöst werden müßten, so wird andererseits im folgenden dargestellt, welche Konsequenzen eine Wiedereinsetzung Lucifers in seine alte Macht haben würde.

9223: ist im aver dehain zît gegeben,
daz er wider chomen mege,
sô sol dîn got ander stunt [12]) ersterben,
in den luften gemartert werden [13]),
daz Lûzifer der alte
chome wider ze sînem gewalte
und alle die durch in gevallen sîn;
sô rihtet rehte der got dîn.

Die Antwort hat die Schwierigkeit zu lösen, einerseits den Vorwurf der Ungerechtigkeit, andererseits aber auch die Möglichkeit einer neuen Gewalt Luzifers abzuweisen. Dies geschieht, indem der Papst den Nachweis führt, daß den Teufel mit Recht ein anderes Schicksal trifft als den Menschen. Er fällt unter das Gericht Gottes, von dem Kusi selbst gesagt hat

(9239): selbe rihtet er die wâge,
daz er die ubermuotigen versmâhe,
und gevellet die sô nidere,
daz si niemer choment widere.

Denn Lucifer und die Seinen empörten sich wider Gott:

9267: ain tail sich ze der ubermuote huoben, ...
9274: ... ainer rehuop sich in die ubermuot so grôze
er sprach, er wolte sich gote genôzen.
dû hâst selbe wol vernomen [14]):
niemen mach mit ubermuote hin ze gote chomen.
alle di sich ze der ubermuote gesellent,
den geraitet man die helle [15]),
dâ suln sie iemer brinnen
und nemegen niemer gotes hulde gewinnen,
wande si noch hiute wider got
frument huoh unde spot,
ubermuot und maintât.

---

[12]) Aus sachlichen Gründen ist die Lesart „ander/stunt" = „noch einmal" gegenüber „an/der/stunt" = „alsbald" vorzuziehen.

[13]) Es liegt hierfür jedenfalls ein gnostischer Mythos vom Erlöser, der beim Aufstieg mit kosmischen Mächten zu kämpfen hat, zugrunde.

[14]) Von seinen Meistern ist es ihm überkommen, siehe V. 9236.

[15]) Vgl. Kchr. 8802—8809.

... aldaz mit got ist,
dar wider chêrent si ir list,
wie si den megen beswîchen [16]).
von diu vallent si êweclîche [17]).

Adam und Eva aber fielen durch teuflische Verführung in Ungehorsam, ihnen ließ Gott sein Erbarmen zuteil werden (9291 ff.) [18]).

9300: er wolte an dirre erde
durch den mennisken gemartert werden
ân aller slahte zwîvel,
niht durch den tievel.

Im Anschluß an die Erlösungslehre verdient noch eine weitere Frage Erörterung: Was wird aus den Menschen, die vor Christi heilbringendem Tod gestorben sind? Der Jude Arôêl stellt sie, nachdem er sich noch einmal vom Papst die Bestätigung für Christi Heilswerk hat geben lassen (Kchr. 9440 ff.).

---

[16]) Vgl. Kchr. 8815—8830, Willehalm 308 und die Prosafassung *Von Sand Margreten* S. 29. Der Grund dafür, daß der Teufel dem Menschen nachstellte und noch nachstellt, liegt nach Ansicht des Mittelalters darin, daß er ihm den Himmel nicht gönnt. Als nämlich Gott Lucifer und die Seinen, die den 10. Engelschor bildeten, verstieß, bestimmte er ihren Sitz für die guten Menschen. Aus Neid brachte darum Lucifer den Menschen zu Fall.

8820: durch den nît
sô huob er ûf den mennisken ain strît,
daz er sînen stuol solte besizzen.
unt er die hellehizze
solte bowen iemer mêre.
daz rou in vil sêre.
mit listen er den man verriet,
daz er gotes gebot ubergie ...

Von Sand Margreten S. 29 gesteht der Teufel, von Margareta gefesselt, selbst ein, daß er aus Neid den Menschen nachstellt. In dem Leben Adams und Evas (Kautzsch, Pseudepigraphen § 11 ff.) führt Luzifer als Grund für seinen Sturz an, daß er sich gegen den Befehl Gottes, den eben geschaffenen Menschen anzubeten, empörte.

[17]) Ewige Verdammnis trifft nach der offiziellen Kirchenlehre nicht nur die Engel, die sich gegen Gott empörten, sondern auch diejenigen, die im Kampf Luzifers gegen Gott neutral blieben. So Parzival 798, 11 ff. (bes 16 ff.), während vorher 471, 15 ff. die Möglichkeit ihrer Begnadigung ins Auge gefaßt war.

[18]) Vgl. Willehalm 308, 19—22.

9451: nû solt dû mir vollesagen:
die fiunf werlt alle [19])
die lôst er wider von der helle?
. . . . .

Die Antwort des Papstes
(9455): alle die rechanten sînen namen
und an in geloupten
und in dâ vor lobeten,

klingt, als seien nur die Propheten und Gottesmänner, die Christus im Geist voraussahen, von dieser Gnade betroffen worden. Doch im folgenden wird das Heil allen Guten zugesprochen.

9507: die rehten lôst er der von,
die ubelen liez er dâ brinnen;
si nehêten zu im nehain gedingen.

Wann und wie jene Erlösung geschah, setzt der Papst Kchr. 9496 ff. seinem Gegner auseinander.

9498: die fiunf werlte
muosen hart engelten
Adâmes ungehôrsam,
daz si ze der helle muosen varn.
neweder guot noch ubele,
ir nehain newart des ubere,
si nemuosen dâ gebîten
unz ze den volleclîchen zîten [20])
unz in der frône gîsel chom.
. . . . .
der unser wâre hailant,
den tievel er dô gebant
und besparte die helle.

Dazwischen erhebt der Jude einen Einwand, der sich nicht so sehr gegen die Errettung der vorchristlichen Welt richtet, als gegen den Erlösungsglauben überhaupt. Es ist der Einwand, der bei einem falschen Verständnis der Erlösungslehre immer wieder auftreten kann, nämlich, daß mit dem „a u s G n a d e n g e r e c h t f e r t i g t“

---

[19]) 5 Weltalter sind vor Christi Geburt zum Ablauf gekommen, mit seinem Erscheinen beginnt das 6. Weltalter. Gelegentlich begegnet auch die Lehre von 7 Weltaltern. Vgl. dazu M a ß m a n n, Kchr. III. 353/56 und Helm, Ev. Nikodemi Anm. zu V. 3215 S. 249.

[20]) Vgl. Gal. 4, 4: plenitudo temporum.

jedes Sorgen um die Seligkeit aufhöre, ein Gedanke, der in seiner letzten Konsequenz jede Ethik hinfällig machen kann. Der Jude frohlockt

9459: nû megen wir iemer wesen frô.
daz paradîse ist uns allen ûf getân,
nû megen wir sanfte dar în varn.
nû ensol niemen mêre
sorgen umbe di sêle
noch nehain arbait lîden.
nû wizzet âne zwîvel:
wir werden ân arbaite
in daz paradîse gelaitet.

Doch der Papst fordert unter einem Angriff auf den jüdischen Unverstand nach wie vor Halten der zehn Gebote. Und wenn Aroel darauf meint, dann habe Christus mit seiner Marter ja gar nichts gewonnen, bescheidet ihn Silvester, worin das Heil bestand, das Christus der Welt brachte. Vorher mußten alle zur Hölle [21]), jetzt nur diejenigen, die gegen ihn sind (9513 ff.).

Die Höllenfahrt Christi findet noch ihre besondere Behandlung, als Jûbal Kchr. 9703 ff. gegen die Worte Silvesters: „dô vuor er zuo der helle und erlôste di sîne alle“ (9700 f.) einen Einwand erhebt. Jûbal empfindet es deshalb als das stärkste Ärgernis, daß Gott in die Hölle gefahren sein soll, weil er nach seiner Ansicht damit in die Gewalt des Teufels kam. Die von Gott Verdammten müssen auch zur Hölle; soll vom Gott dasselbe gelten, daß er dem Teufel diente und nun in der Hölle Pein leiden muß?

9707: nie niemen chom zer helle,
wan aine di sich verwurchent,
daz si got hie niene vurhtent,
daz si ze himele werdent vertailet.
. . . . .
muose dîn got dô ze helle varn,
sô wart er dem tievel gehôrsam.
nû sich, wie er daz tolte,
daz in die tievele cholten
in dem peche und in dem swebele.

Hiermit ist wieder die Göttlichkeit Jesu Christi in Frage gestellt. Wie in ähnlichen Fällen muß ein Schriftwort für die Wahrheit des christlichen Dogmas eintreten.

---

[21]) 9498 ff., siehe oben S. 108.

9744: er hiez im Dâvîden pringen,
do zaict er im dar inne
„tollite portas principes vestras“ [22]).

Es ist beachtenswert, daß der Jude sich mit diesem Wort, das in seiner Isoliertheit doch für den Nichtchristen nichts beweisen kann, sofort als geschlagen ansieht: „der jude reblaichet und gesaz“ (9747). Dies zeigt, daß die Psalmstelle einen ganz geläufigen Schriftbeweis für die Höllenfahrt Christi bildet, und daß sich für den Verfasser der Kchr. mit „Tollite portas principes“ ohne weiteres der ganze Höllenfahrtsmythos verbindet, wie er aus den Versen 7 ff. des 23. Psalms herausgelesen wird [23]). Ausführlicher als in dem Disput mit Aroel setzt Silvester, nun zu den Heiden gewandt (9748 ff.), die Erlösung der in der Hölle Schmachtenden auseinander. Ps. 23, 7—10 wird umschrieben und im Sinne des Höllenfahrtsdogmas interpretiert. Als der Herr für die Menschen starb, kamen die Engel, um ihm zu dienen. Sie fuhren ihm voraus in die Hölle und forderten von den Fürsten der Hölle, dem Herrn aufzutun. Über die Psalmstelle hinaus wird die Situation ausgemalt, wie die Propheten, die Christus erwarteten, seine Hilfe anrufen.

9776: Alse die hêren wîssagen
dar inne gehôrten sînen namen,
mit wainlîcher stimme
huoben si alle samt dar inne:
„advenisti desiderabilis,
quem expectabamus in tenebris;
chum uns ze hilfe, hêrre,
relôse uns von disem grôzen sêre,
von disem charchære fiurîn,
dâ wir mit gebunden sîn,
von dem scat des êwigen tôdis,
want dû unser urlôsære bist.“ [24])

[22]) Ps. 23, 7.

[23]) Soweit geschieht die Behandlung der Höllenfahrtslehre unter dem Gesichtspunkt: wie verträgt sich das Gesagte mit der Göttlichkeit Christi? und müßte eigentlich im Zusammmenhang mit anderen derartigen Fragen gesehen werden. Da jedoch im folgenden die Erlösungslehre wieder im Vordergrund steht, wird die Auseinandersetzung mit Jubal an dieser Stelle behandelt.

[24]) Es ist der alte gnostische Höllenfahrtsmythos, wie er sich schon in den Oden Salomos, gnostischen Liedern aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert, findet. Unserem mhd. Text entspricht genau die Schilderung, die Ode 42, 15 ff. gibt (bei E. Henneke, Neutestamentliche Apokryphen 2. Aufl. 1924). — Von mhd. Literatur wäre vor allem das Evangelium Nicodemi zu vergleichen.

V. Die Stellung zum jüdischen Gesetz.

Weiter ab von den Fragen, die sich mit dem christlichen Dogma beschäftigen, steht die Erörterung über Gesetz und Beschneidung, die wir zum Schluß noch betrachten müssen. Sie spielt in den Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden von den ältesten Zeiten des Christentums an eine große Rolle, wie ja auch innerhalb des Urchristentums selbst die Stellung zum mosaischen Gesetz einen Gegenstand des Streites bildete.

Mit der Behauptung, von Adam und Eva an bis auf Abraham, der als erster Gott gehorsam war, seien alle Menschen ohne das Gesetz verloren gewesen, tritt Didascalî Kchr. 9311 ff. gegen Silvester auf und stellt dann noch schärfer 9337 ff. im besonderen die Beschneidung als das Thema für ihren Disput heraus.

9338: mîner rede angenge
huob ich von Abrahâme.
er wære der aller êrste man
der in der ê got wurde gehôrsam,
wande er rehuop den site,
daz sich die liute besniten;
Ŷsââk und Jâcob
behielten alle daz gebot;
Moyses der frône bot
hiez uns alle besnîden durch got.
... Jêsus din hêrre
der wart selbe besniten [1]) ...

9352: swaz mankunne nû iz vermîdet,
. . . . .
daz ensol mit gote niht genesen.
und ist daz dîn rât,
daz man gotes gebot ubergât,
von diu bistû vertîlget ûzer der genôzscaft:
du nehâst mit gote nehaine craft,
dîn mach niemer rât werden.

[1]) Alterc.Sym.et Theoph. V, 18 wird dem Christen ebenfalls entgegengehalten, daß Abraham und Christus die Beschneidung hatten.

Daß auch vor Abraham Menschen Gott lieb waren und seine Gnade empfingen, weist der Papst 9321 ff. an dem Beispiel von Abel, Noah und Henoch nach [2]).

9322: nû lisest dû doch von Abêle,
der ist ain marteraere hêre [3]);
. . . . .
nû sich wie dâ gescriben stê:
gehailet ist unser vater Nôê,
wande in got selbe behuote
von der grôzen sinfluote [4]).
Ênôch ist in gotes gewalte
ze einem urchunde behalten,
ze ainer wârhaite wirt er ze jungest vur brâht [5]).

Hinsichtlich der Beschneidung gibt der Papst zu, daß Abraham recht daran tat, und daß diese Sitte fortlebte bis auf Jesus (9364 ff.). Doch mit ihm fand der alte Bund sein Ende.

9381: er brâht uns aine niwe ê
di wîl er in der alten ê was,
... dô wart er besniten
nâch ebrêiskem site;
dô er sich niht langer newolte tougen,
er newolte sînen gotelîchen gewalt ougen,
als in der vater her hête gesendet.
dâ was der alten ê ende.
. . . . .
9396: von diu suln im sîne holden
in der hêren toufe nâch volgen [6]).

---

[2]) Schon in dem Dialog Justins mit Tryphon werden Abel, Henoch, Noah zum Beweis dafür angeführt, daß die Beschneidung nicht nötig ist, um Gott wohlgefällig zu sein. (Daneben nennt er Lot und Melchisedek.) Vgl. XIX f. — Alterc.Sym.et Theoph. V, 21 werden Enoch, Noe, Iob und Melchisedech genannt; Petrus Alfonsi XII (Migne 157) 658 A: Adam, Seth, Enoch, Mathusale, Noe und Sem.

[3]) Die uns etwas frappierende Ansicht, daß Abel ein Märtyrer ist, scheint allgemeine Anschauung des MA. zu sein. Sie wird erklärt durch V. 9324 f.: Um des Guten willen fand er seinen Tod.

[4]) Daß Noah Gott wohlgefällig war, zeigt vor allem Gen. 6, 8 und Gen. 7, 1.

[5]) Vgl. Gen. 5, 24.

[6]) Taufe und Beschneidung, die beide der Ritus für die Zugehörigkeit zu der betreffenden Religion sind, werden naturgemäß häufig einander gegenübergestellt. Willehalm 307, 23 f. wird die Beschneidung „der juden touf" genannt.

Dem Juden will es nicht in den Sinn, daß jetzt ein neuer Bund beginnen und man das, womit die Väter gerettet wurden, aufgeben solle. Endgültig überwindet der Papst seinen Gegner, indem er ihm mit der Tatsache, daß Abraham schon vor der Beschneidung Gott lieb war [7]) — der Jude selbst antwortet dem Papst auf seine Frage, daß Isaak seinem Vater v o r der Beschneidung verkündigt wurde — und noch einmal mit dem Hinweis auf Henoch und Noah beweist, daß man auch ohne Beschneidung Gott wohlgefällig sein kann (9408—9423). Zudem stellt er der fleischlichen Beschneidung als das Höhere die geistliche Beschneidung gegenüber.

9424: jâ zaig ich dir gescriben dâ
„circumcidite corda“ [8]):
besnîdet iuh von houbethaften mailen,
iwer herze machet raine,
habet zę gote guoten willen,
minnet in von allen iweren sinnen.
flaisclîch besnîdunge nemac niemer wesen frum,
man newelle di gaistlîchen innen tuon.

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Gesetz im allgemeinen wird die Frage nach dem j ü d i s c h e n S a b b a t h von Thara, Kchr. 9580 ff., aufgeworfen. Es ist keine tiefgehende Erörterung des Themas; Thara schneidet die Frage an, indem er mit einem persönlichen Angriff gegen den Papst auftritt: Silvester, du stammst von Heiden, denen weder Gesetz noch Propheten gegeben wurden. Sollen wir denn euch folgen, die ihr unser Gesetz zerbrechen wollt?

9590: unser ê wolt ir uns prechen:
daz solten wir pillîche an iu rechen.
an dem hêren samztage
newelt ir nehain ruowe haben
noch nehaines rehtes niht phlegen;
wir nesolten iu nehain antwurte geben.

Gegen den Vorwurf, daß sie das Gesetz zerstören, wendet sich Silvester mit dem Ausspruch, Christus sei gekommen, um das Gesetz zu erfüllen. Um zu beweisen, daß auch unter den Heiden gottwohlgefällige Männer und Propheten waren, nennt der Papst Hiob, Nebuchadnezar, Sibylle und Bileam.

---

[7]) Vgl. Alterc.Sym.et Theoph. V, 18.
[8]) Deuteron. 10, 16; Jeremias 4, 4. — Vgl. Alterc.Sym.et Theoph. V, 20.

9602: Jôb was ain haiden:
wi getarstû den vertailen?
Jôb was gote ain vil lieber man [9]).
. . . . .
ein chunich was hie bevor,
gehaizen Nebuchodonosor:
in ainem gluogenden ovene wâren driu chindelîn,
den chom selbe ze helfe mîn trehtîn.
als er unseren hêrren resach,
mit guotem gelouben er an in jach [10]).
Sibillâ [11]) unde Bâlââm [12])
waren ouch wîssagen.

Damit ist aber auch nachgewiesen, daß das jüdische Gesetz nicht zum Heil notwendig ist [13]). Silvester beschränkt sich indessen nicht darauf, sondern stellt nun seinerseits das wahre geistliche Gesetz dem jüdischen entgegen (9616 f.), dem Sabbath den christlichen Sonntag, dessen Berechtigung und Bedeutung daher abgeleitet wird, daß alles in Christi Leben zum Sonntag in Beziehung tritt. Kchr. 9626 ff. So wird die Wahrheit und Berechtigung aller christlichen Dogmen und Bräuche mit mehr oder weniger schlagenden Beweisen gegen alle Angriffe behauptet.

---

[9]) Vgl. vor allem Job 1, 1; 1, 8; 42, 8.

[10]) Daniel 3, 92. Das Wort Nebuchadnezars „Ecce, ego video quatuor viros solutos et ambulantes in medio ignis ... et species quarti similis filio Dei" wird im MA. allgemein auf den Glauben des heidnischen Königs an Christus gedeutet. Vgl. Alterc.Sym.et Theoph. VII, 28; Dial.Gualt.Tornac. (Migne 209) 456 B.

[11]) In der sibyllinischen Weisheit und in den Werken der antiken Philosophen fand das MA. Weissagungen auf Christus. Vgl. Parz. 465, 21 ff.

[12]) Der Heide Bileam spricht im Auftrag Gottes einen dreifachen Segen über Israel aus und weissagt von dem Stern, der aus Jakob aufgehen soll. Vgl. Num. 23 f., besonders 24, 17.

[13]) Die Worte, mit denen sich Gyburg, Willehalm 307 an die ausziehenden Christen wendet, um sie von Grausamkeiten gegen die heidnischen Feinde abzuhalten, enthalten ebenfalls den Gedanken, daß es Heiden gab, die nicht zur Verdammnis bestimmt waren. Die Namen, die sie hierfür anführt, sind zum Teil dieselben, die in der Kchr. bei der Frage nach der Beschneidung und nach dem Gesetz genannt werden. Dazu kommen Adam, Elias (nach Regum III, 17, 1: Thesbites de habitatoribus Galaad) und die heiligen drei Könige. Darüber hinaus betont Gyburg, daß jedes Kind vor der Geburt und in der Geburt ein Heide ist (307, 17—22).

3. Kapitel.

Die literaturhistorische Beurteilung der mittelhochdeutschen Religionsgespräche.

Wenn wir zusammenfassend das Material noch einmal überschauen, das in den vorstehenden Kapiteln nach seinem äußeren Aufbau und innerem Gehalt untersucht wurde, so ergeben sich noch eine Reihe von Gesichtspunkten, die sich in die eine Frage zusammenfassen lassen, wie diese in der mittelhochdeutschen erzählenden Literatur vorliegenden Religionsgespräche literarhistorisch zu beurteilen sind; d. h. es ist einerseits zu fragen, ob für diese Gespräche, ganz abgesehen von der im Einzelfall etwa vorliegenden direkten Quelle, in ihrer Gesamtheit von einer literarischen Tradition die Rede sein kann; und andererseits, ob und wieweit sie zeitgeschichtlich bedingt sind.

Was den ersten Punkt betrifft, so liegt es nicht allzu fern, zunächst einmal den Blick von dem dichterischen Niederschlag des Kampfes der Religionen im Mittelalter hinüberzuwenden zu den lateinischen Dialogen der Zeit, in denen sich die Auseinandersetzung mit Andersgläubigen, und zwar (in dem mir bekannten Material) speziell mit den Juden vollzieht. Gerade aus der Zeit vom 11. bis 13. Jahrhundert ist uns eine ganze Fülle solcher Dialoge überliefert, in denen ein Christ und ein Jude über ihren Glauben disputieren. Ziehen wir aber diese zum Vergleich heran, dann können wir dabei nicht stehen bleiben, sondern müssen diese Tradition bis in die Frühzeit des Christentums zurückverfolgen, denn die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Religionen ist ja nicht etwas spezifisch Mittelalterliches. Mit dem Augenblick, wo das Christentum sich aus dem Schoß des Judentums löst und als besondere Religion auftritt, muß es zunächst sich nur verteidigend, dann auch angreifend zu den es umgebenden Religionen Stellung nehmen. Es tut dies in einer apologetisch-polemischen

Literatur von einem bestimmten typischen Gepräge [1]): Die Form des Dialogs und die der monologischen Schutzrede finden sich nebeneinander, doch überwiegt, wie Zöckler beobachtet hat [2]), in der antiheidnischen Apologetik die monologische Form, in der Auseinandersetzung mit dem Judentum der Dialog.

Aufs engste hängt damit ein sachlicher, inhaltlicher Unterschied zusammen. Während man sich den Heiden gegenüber in der Regel damit begnügen kann, das Christentum in seiner Gesamtheit als die wahre Religion hinzustellen (gelegentlich auch Angriffe auf die Reinheit des Christentums abzuweisen), was am besten in einer langen Lehrrede geschieht, muß man sich mit dem jüdischen Gegner mehr auf Einzelheiten einlassen. Und zwar handelt es sich zu allen Zeiten in der antijüdischen Literatur um eine Reihe von Fragen, die immer wiederkehren, um die Frage nach dem Gesetz, und zwar vor allem der Beschneidung und dem Sabbath, und um die Erörterung der Messianität Jesu von Nazareth, was auch sonst noch an dogmatischen Einzelfragen dazukommen mag. Von dem ältesten uns erhaltenen Judendialog an, dem Justins mit Tryphon, und der noch davor anzusetzenden verlorenen Altercatio Jasonis et Papisci [3]) über die Altercatio Symonis et Theophili [4]) bis zu den Judendialogen des Hochmittelalters bricht diese Tradition nicht ab [5]). Was die späteren Judendialoge von den früheren unterscheidet, ist nur die mit der Entfaltung des Dogmas Hand in Hand gehende Erweiterung des Stoffgebietes.

Dieser Unterschied zwischen antiheidnischem und antijüdischem Schrifttum, und zwar der inhaltliche wie der formale, ist nun auch noch in den mhd. Dichtungen zu bemerken. Er wird deutlich, wenn man die Disputation der Silvesterlegende mit der Disputation im Barl. u. Jos. vergleicht [6]). Auch hier ist es so: In der Judendisputation Diskussion von einzelnen Dogmen mit immer wieder einsetzendem Angriff von jüdischer und Widerlegung von christlicher Seite; auf dem heidnischen Sent dagegen ein einmaliger

---

[1]) Außer auf das von mir zum Vergleich herangezogene Material sei auf das bei Zöckler S. 210 ff. genannte hingewiesen.

[2]) Zöckler S. 210.

[3]) Vgl. Zöckler S. 214 f.

[4]) Vgl. Zöckler S. 216.

[5]) Weiteres Material aus der Zeit des frühen MA. siehe Zöckler S. 218 ff.

[6]) Diese Disputation ist am besten geeignet, mit der Disputation der Silvesterlegende verglichen zu werden, weil sie am reinsten den Typus der alten antiheidnischen Polemik darstellt, und weil sie auch in Größe und Bedeutung der Disputation der Silvesterlegende gleichkommt.

Angriff von seiten der heidnischen Meister, das Christentum sei eine verführerische Irrlehre, und eine lange Lehrrede des Christen, die alles für den Glauben Bedeutsame vorträgt. Nun darf man allerdings nicht übersehen, daß dieser Unterschied auch ohne literarische Beeinflussung sich aus der Natur der Sache ergeben kann: Man kann mit Juden, mit denen man das A.T. als gemeinsame Diskussionsbasis hat, von der aus Einzelfragen sich ergeben und behandelt werden können, anders diskutieren als mit Heiden. Trotzdem bleibt unsere Beobachtung von Bedeutung. Nur darf man sie nicht so verstehen, als bewiese sie ohne weiteres einen direkten Einfluß der frühchristlichen Apologetik auf die mhd. Religionsgespräche, und zwar auf die mhd. Religionsgespräche in ihrer Gesamtheit.

Andere Beobachtungen kommen hinzu. Kleine mehr ins einzelne gehende inhaltliche wie formale Berührungen deuten auf einen Zusammenhang zwischen den lateinischen Glaubensdialogen und den mhd. Religionsgesprächen. Es sind, wie oben jeweils zu den betreffenden Stellen vermerkt wurde, eine ganze Reihe von Übereinstimmungen vorhanden: gleiche Argumentationen, Anführung derselben Bibelstellen oder Verwendung desselben Bildes, um eine Glaubensaussage zu beweisen oder verständlich zu machen. Auch diese Übereinstimmungen dürfen nicht überschätzt werden; denn diese Argumentationen sind so sehr theologisches Allgemeingut, daß sie nicht unbedingt aus den lateinischen Dialogen in die mhd. Religionsgespräche gekommen zu sein brauchen. Wenn sich demnach ein direkter Einfluß der frühchristlichen apologetischen und polemischen Literatur auf die Religionsgespräche der mhd. Dichtung nicht zwingend nachweisen läßt, ja nicht einmal allzu wahrscheinlich ist[7]), so ist andererseits sicher, daß diese Literatur indirekt auf unsere Religionsgespräche gewirkt hat, und zwar auf dem Weg über die lateinische Legendenliteratur. Diese an und für sich naheliegende Vermutung bestätigt sich tatsächlich. Wir wissen, daß in dem großen Religionsgespräch im Barl. u. Jos.[8]) eine altchristliche Apologie (zwar nicht dialogischer, sondern monologischer Form) verwandt ist, die Apologie des Ari-

---

[7]) Die lateinischen Dialoge (Buchdialoge, unlebendig, voller Gelehrsamkeit und bisweilen voller scholastisch-rationalistischer Spitzfindigkeiten) stehen stilistisch doch den mhd. Gesprächen fern. Näher stehen schon die frühchristlichen Dialoge, aber eben für diese ist eine direkte Beziehung unwahrscheinlich.

[8]) Barl. u. Jos. 225, 3—276, 32.

stides [9]), die sich von der ersten griechischen Fassung bis in unsere mhd. Fassungen der Legende erhalten hat [10]).

Auf diese Weise mögen also auch sonst Gedanken und Beweisführungen aus den althergebrachten Glaubensdialogen in die mhd. Religionsgespräche hereingekommen sein, ohne daß wir im einzelnen solche Zusammenhänge noch nachweisen können. Von diesen Einflüssen der frühchristlichen und mittelalterlichen Apologetik würde allerdings nur ein Teil unserer mhd. Gespräche getroffen werden, wenn nicht die Legendenliteratur selbst wieder auf die gesamte mhd. Dichtung gewirkt hätte.

Aber mit der Feststellung, daß von der gelehrten lateinischen Dialogliteratur vieles in den mhd. Religionsgesprächen weiterlebt, und mit der Ermittelung der Wege, auf denen dies Gedankengut herüberkommt, ist die Tatsache des Vorkommens mhd. Religionsgespräche selbst ja noch nicht erklärt. Wenn wir dieser Frage nachgehen wollen, dann müssen wir uns vor Augen halten, was ja schon im vorigen berührt wurde, daß wir kein einheitliches Material vor uns haben, sondern daß die Dichtungen, in denen sich unsere religiösen Gespräche und Disputationen finden, und damit diese selbst ganz verschiedenen Wurzeln entspringen. Auf der einen Seite steht die Tradition der kirchlich legendarischen Literatur, wie sie uns in der Silvesterlegende, den übrigen Legenden der Kchr., vor allem der Faustinianuslegende mit Einschluß der Simon-Magus-Geschichte, im Barl. u. Jos. und in einer Reihe von Märtyrerlegenden vorliegt; auf der anderen Seite steht die mehr weltliche epische Literatur, die von Religionsgesprächen zwischen Christen und Heiden bei ihren Kämpfen zu berichten weiß. Bei der Mehrzahl der in den Legenden vorkommenden Religionsgespräche löst sich die Frage nach der Herkunft leicht. Wenn wir bei einem Vergleich der mittelhochdeutschen Legendendichtungen mit den lateinischen Legenden feststellen können, daß der mhd. Dichter auch die Religionsgespräche in seinen Quellen findet, dann ist damit die Frage zwar zunächst nur etwas nach rückwärts verschoben, aber die Lösung liegt doch ganz nahe dabei: Schon in der lateinischen Legende sind Religionsgespräche vorhanden, weil sie ja ein notwendiger Bestandteil der Handlung sind; denn es ist ohne

[9]) Vgl. Aristidesapologie (deutsche Übersetzung in der Kempener Bibliothek der Kirchenväter), Einleitung S. 8 f.

[10]) Wir können darauf verzichten, die beiden mittelalterlichen Fassungen des Barl. u. Jos. mit ihrem griechisch-lateinischen Vorbild zu vergleichen, da es hier nur darauf ankommt, die Hauptlinien zu zeichnen.

weiteres einleuchtend, daß in der Legende sich Gespräche religiösen Inhalts einstellen, wenn überhaupt eine lebendige Handlung und lebendige Gespräche geschildert werden; und in der Märtyrerlegende ergeben sich dann im besonderen ganz selbstverständlich Religionsgespräche mit Andersgläubigen. Auf die Untersuchung, wie sich in jedem einzelnen Fall die Religionsgespräche der mhd. Dichtungen zu denen ihrer Quellen verhalten, kann man ohne Schaden für die Sache verzichten, wenn es sich um solch selbstverständliches Requisit der Legende handelt. Von Bedeutung für die Beurteilung der mhd. Religionsgespräche könnte ein solcher Vergleich nur dann werden, wenn es sich feststellen ließe, daß die Gespräche der mhd. Legenden weit über das hinausgehen, was die lat. Legenden bringen, daß sie häufiger und ausgeprägter sind, daß also der mhd. Dichter von sich aus unter Zuhilfenahme anderer Quellen oder unter dem Eindruck sonstigen Gedankengutes, das ihm aus seiner Zeit zuwächst, seine Religionsgespräche gestaltet. Denn dann würde man aus dem, was der mhd. Dichter selbständig bringt, auf die Kräfte und Strömungen schließen können, die in seiner Zeit wirksam sind. Dies ist indessen im allgemeinen nicht der Fall.

Nur bei der Silvesterlegende, in der die Erörterung von Glaubensfragen nicht ein solches selbstverständlich aus der Legende erwachsenes Gespräch ist, sondern eine kunstgerecht aufgebaute Disputation, deren Auftreten in der mhd. Literatur einer Erklärung bedarf, möchte ich auf die Quellen eingehen. Als Quelle für die uns bekannten mhd. Darstellungen der Silvesterlegende, die in der Kchr., den Trierer Silvester und den Silvester Konrads von Würzburg, kommt von den beiden Redaktionen der Vita Sancti Silvestri [11]) nur die jüngere in Betracht, die in dem Sanctuarium von Mombritius vorliegt. Eine Gegenüberstellung von Konrads Silvester und der Vita bei Mombritius zeigt, daß Konrad eine Mombritius sehr nahestehende lateinische Fassung als Quelle gehabt haben muß. Die Namen der Disputierenden sind mit einigen kleinen lautlichen Abweichungen bei beiden dieselben. Der Inhalt der von den einzelnen jüdischen Meistern gebrachten Einwände ist fast überall gleich, nur kürzt Konrad gelegentlich. Er läßt da, wo einer der Meister nach Abweisung seines ersten Einwandes noch einen zweiten wagt, diesen zuweilen weg, so den zweiten Einwand des Abiathar, daß auch andere Männer in Israel Wunder taten, ohne mit dem Anspruch, Gott oder Gottes Sohn zu sein, aufzutreten,

[11]) Vgl. Roediger, ZfdA. 22 S. 198.

oder die Frage nach der Beschneidung bei Joas. Bei dem 9. Meister Jôbal läßt Konrad die erste Frage weg, geht aber dann ganz mit Mombritius. Nur bei dem 5. Meister Dôech und dem 8. Meister Archêl weicht Konrad von der Vita ab. Dadurch, daß er die Frage nach der Taufe fallen läßt, muß Konrad Dôech noch einmal nach Geburt und Leiden Christi fragen lassen, was eigentlich nur eine Wiederholung des bei der Überwindung des Godolias Vorgebrachten ist. Bei Arkel bringt Konrad nur einen rein formalen Einwand, Silvester halte sich nicht an die Gesetze des Sent, für den er in seiner Quelle keinen Anhaltspunkt hat. Im ganzen aber läßt sich die Disputation in Konrads Silvester aus ihrer Quelle erklären.

Die Kchr., deren Disputation in der Silvesterlegende zwar ihrer Art nach ebenfalls zu der jüngeren Redaktion der Vita Silvestri gehört, stimmt bei weitem nicht so genau zu Mombritius. Schon die Reihenfolge der Namen ist an verschiedenen Stellen anders, auch hat die Kchr. durch ein Mißverständnis noch einen 13. Namen eingeschoben: Didaskali [12]). Nur an wenigen Stellen decken sich die Einwände der Juden und die Antworten Silvesters mit dem bei Mombritius Gegebenen.

Wie man die Frage, woher die Kchr. ihre abweichende Darstellung der Disputation hat, auch beantworten mag, jedenfalls führt sie uns immer dazu, eine Erklärung für das Auftreten eines solchen Religionsgespräches in der mhd. Literatur in der geistesgeschichtlichen Lage der Zeit zu suchen. Wenn man annehmen will, daß der Verfasser der Kchr., bekannt mit der theologischen Literatur seiner Zeit, sein Religionsgespräch selbständiger gestaltet, so wird man sich nach dieser Literatur umsehen müssen, nämlich nach den gegen die Juden gerichteten lateinischen Dialogen und Traktaten. Und man wird diese antijüdische Schriftstellerei der Zeit selbst wieder nicht nur als eine traditionelle Form für die Erörterung von Glaubensfragen, sondern als einen Ausdruck für eine damals vorhandene Situation erkennen. Wenn man aber der Ansicht ist, daß die Fassung der Kchr. ganz auf einer gleichartigen Quelle beruht, so muß man doch hier wie beim Silvester Konrads und seiner Quelle fragen, ob nicht diese selbst mit ihrer ins einzelne der dogmatischen Fragen gehenden Erörterung ihre beste Erklärung aus der Geschichte der Zeit findet. Zwar kennt schon die älteste uns erhaltene griechische Fassung der Silvesterlegende bei Combefis (Illustrium Christi Martyrium ...), die

---

[12]) Rödiger, ZfdA. 22 S. 204; siehe oben S. 15 Anm. 5.

auf einen ursprünglichen lateinischen Text zurückgehen muß [13]), die Disputation zwischen Silvester und den jüdischen Gelehrten, aber diese Redaktion unterscheidet sich doch nicht unwesentlich von der jüngeren, die als Quelle für unsere mhd. Dichtungen in Betracht kam. Vergleicht man etwa die von Symeon Metaphrastes stammende, allerdings spätere Bearbeitung der ältesten Silvesterlegende [14]) mit der Fassung bei Mombritius, so zeigt sich, daß die Darstellung der Disputation von der Zeit der Entstehung der Legende am Ende des 5. Jahrhunderts [15]) bis zum 12. Jahrhundert eine Entwicklung durchgemacht hat. Bei Surius bleibt die Disputation unlebendig: keine Namen kennzeichnen die Disputierenden, überhaupt treten nicht einzelne Männer mit immer neuen Einwänden dem Papst gegenüber wie bei Mombritius, als Gegner werden nur ganz allgemein die Juden genannt. Auch inhaltlich bleibt Surius hinter Mombritius zurück: es handelt sich bei Surius eigentlich nur um die Erörterung von zwei Fragenkomplexen, um den Trinitätsglauben und um die Frage, ob dieser Jesus von Nazareth derjenige ist, auf den die Propheten geweissagt haben. Die anschaulichere Schilderung der Disputation bei Mombritius mit ihrer viel mehr auf Einzelfragen eingehenden Erörterung könnte nun an sich nur als eine literarische Weiterentwicklung der ursprünglichen Darstellung aufgefaßt werden, da es ja zum Wesen der literarischen Entwicklung gehört, auszuschmücken und Allgemeines zu spezialisieren und Unbestimmtes zu bestimmen. Doch wir kommen damit nicht aus. Woher wächst dem Verfasser der jüngeren Redaktion — da es sich ja bei ihr nicht um Ausschmückungen handelt, wie sie die Phantasie gestaltet — das über die ursprüngliche Fassung hinausgehende Gedankengut zu, und weiter: woher kommt ihm das Interesse, die Disputation eingehender zu behandeln als es ursprünglich geschah? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns danach umsehen, wie es in der Zeit, die für uns in Frage kommt (11.—13. Jahrh.), mit der religiösen Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen stand. Sie tritt für uns durch die gegen die Juden gerichteten Dialoge und Traktate in die Erscheinung. Zwar war die Pflege dieser literarischen Gattung von der Frühzeit des Christentums an nie zum Stillstand gekommen, doch scheint es, daß der Judendialog etwa vom 11. Jahrhundert an neue Impulse bekommt, sind uns doch gerade aus dem 11. und 12. Jahrhundert eine große Anzahl von lateinischen Dialogen er-

[13]) Vgl. Döllinger, Papstfabeln [2] S. 53.
[14]) Bei Surius, Historiae Sanctorum.
[15]) Siehe Döllinger S. 53.

halten, in denen ein Christ mit einem Juden seinen Glauben erörtert [16]). Der Grund für die Beliebtheit dieser literarischen Gattung ist darin zu suchen, daß der Verkehr zwischen Christen und Juden in jener Zeit rege gewesen ist. Mag auch oft das Gespräch, das angeblich einem solchen Dialog zugrunde liegt [17]), eine Fiktion sein, so zeigt doch die Tatsache der häufigen Wiederkehr einer solchen Angabe, daß Religionsgespräche zwischen Juden und Christen wirklich vorgekommen sein müssen. Diese Annahme bestätigt sich auch. Ein tatsächliches Gespräch ist die Unterredung zwischen Rupert von Deutz und einem Juden, dem späteren Convertiten Hermann von Scheda [18]). Außerdem sprechen dafür Bekehrungen von Juden zum Christentum [19]) und umgekehrt von Christen zum Judentum [20]), die ohne eine lebendige Berührung zwischen beiden Religionen nicht denkbar sind.

Man könnte noch manches zur Schilderung der Zeit hinzufügen, wie die frühen, mehr der gelehrten Welt vorbehaltenen friedlicheren Beziehungen zwischen Juden und Christen besonders durch die Erregung der Gemüter bei den Kreuzzügen gestört werden, wie man die Auseinandersetzung mit den Juden dann nicht mehr im Geisteskampf sucht, sondern mit Gewalt vorgeht, die Juden gewaltsam zur Taufe schleppt und ihnen ihre Kinder wegnimmt, um sie zu taufen [21]), aber ich muß mich mit dieser ganz knappen Skizze begnügen, bei der immerhin gezeigt werden konnte, daß die tatsächlichen Beziehungen zwischen Juden und Christen in der gelehrten Literatur wie in der Dichtung ihren Niederschlag gefunden haben [22]).

---

[16]) Zöckler S. 302—305; Walther, Quellen u. Unters. S. 99 f. Helm, Beitr. 24 S. 140 Anm. 4, nennt neben einer Reihe von Traktaten gegen Juden auch Dialoge. — Umgekehrt werden von jüdischer Seite Dialoge und Traktate gegen das Christentum geschrieben.

[17]) Auf ein Gespräch beruft sich Petrus Alfonsi, Migne 157, 537 D ff. (Fiktion), desgl. Gisleb.Crisp. in seinem Widmungsbrief, Migne 159, 1005.

[18]) Vgl. darüber Reuter I S. 158—163; Zöckler S. 304.

[19]) Petrus Alfonsi, der als Convertit Dialoge gegen die Juden schreibt (Migne 157, 535 ff.); Hermann von Scheda.

[20]) Es sei hier nur der Übertritt des lothringischen (?) Geistlichen Wicelinus zum Judentum um das Jahr 1000 erwähnt (Güdemann S. 21).

[21]) Für solch gewaltsame Bekehrung der Juden tritt z. B. Heinrich Hesler in seinem Evangelium Nicodemi ein. Vgl. die Anm. zu V. 5133 ff. und Helm, Beitr. 24 S. 140.

[22]) Der Gegensatz zum Judentum lebt im 14./15. Jahrhundert im geistlichen Spiel in dem Streit zwischen Ecclesia und Synagoge weiter und auch in der bildenden Kunst in der Gegenüberstellung dieser beiden Gestalten. Vgl. Paul Weber, Geistl. Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge, 1894.

Ohne weiteres einleuchtend aber ist der Einfluß der Zeitströmungen auf die andere Gruppe unserer Religionsgespräche, die Religionsgespräche in den weltlichen Epen, in denen ein Kampf zwischen Christen und Heiden geschildert wird. In ihnen findet die große Kulturbewegung der Kreuzzüge ihren Niederschlag. Für uns kommt das hier nur insofern in Betracht, als das Zusammentreffen mit dem sarazenischen Gegner die abendländischen Christen zu einer religiösen Auseinandersetzung mit dem Islam führt. Für das morgenländische Christentum war die Nötigung dazu schon gleich mit dem Auftreten des Islam gegeben — sie hatte ihren Ausdruck ebenfalls in Dialogen gefunden [23]) —, für das Abendland tritt diese Frage erst im Zeitalter der Kreuzzüge hervor [24]). Daß direkte Wege von den antimohammedanischen Dialogen zu den Christen-Heiden-Gesprächen in der mhd. Literatur führen, ist allerdings ganz unwahrscheinlich, aber möglich wäre es, daß wieder durch Legenden, die aus dieser Kulturwelt stammen, manches herübergekommen ist. Die Legende von Barlaam und Josaphat, die wahrscheinlich Kreuzfahrer aus dem Orient mit nach Europa brachten [25]), könnte wieder einmal [26]) Zwischenglied gewesen sein. Diese Vermutung kam mir, als ich bemerkte, daß ein bei Zöckler angeführter antimohammedanischer Dialog des Theodorus Abukara [27]) den Gedanken ausführt, der auch in dem Gespräch zwischen Josaphat und Theodas [28]) anklingt, daß gerade das Niedrige und scheinbar Törichte in der christlichen Predigt ihre Wahrheit beweise. Ich bin mir natürlich bewußt, daß dieser Anklang nichts zu beweisen braucht, aber mit den mir gegebenen Mitteln läßt sich hier auch nichts beweisen.

Wie es sich nun auch mit diesen eventuellen literarischen Beziehungen verhalten mag, die Wirkung der Kreuzzüge auf die mhd. Epik tritt jedenfalls klar zutage. Wie die Kreuzzüge auf die mhd. weltliche Epik überhaupt in dem Sinn gewirkt haben, daß alle dort vorkommenden Kämpfe zwischen Christen und Heiden als Kreuz-

---

[23]) Disputatio Christiani cum Saraceno des Johannes Damascenus. Vgl. Zöckler S. 306, daneben eine Reihe von antimohammedanischen Gesprächen des Theodorus Abukara, ibid. S. 307.

[24]) Eine Disputatio contra Mohamedem aus dem 13. Jahrhundert findet sich bei Vincenz von Beauvais in seinem Speculum Historiale Buch XXIV (nach Steinschneider S. 230) exzerpiert; vgl. dazu Zöckler S. 308.

[25]) Einleitung zu Pfeiffers Ausgabe S. VII.

[26]) Vgl. oben S. 117 f.

[27]) Zöckler S. 307 (Opusculum 21).

[28]) Barl. u. Jos. 325, 1 ff.

züge erscheinen, so macht sich ihr Einfluß auch weiterhin darin geltend, daß man das Bedürfnis hat, in diesen Dichtungen sich mit dem Kampfgegner auch religiös auseinanderzusetzen; und zwar geschieht dies zunehmend, je weiter die Entwicklung fortschreitet. Wir konnten oben feststellen, wie die im Rolandslied vorgebildeten kurzen Kampfgespräche im Karl des Stricker sich zu wirklichen Religionsgesprächen erweitert haben, in denen nun dieselben Einwände gegen das Christentum und dieselben Ausführungen über den Inhalt des Glaubens auftreten wie sonst in den Religionsgesprächen. Dies zeigt, daß die übrigen, im wesentlichen aus der Legende erwachsenen Religionsgespräche diese Gattung beeinflußt haben. Und umgekehrt haben gewiß auch die Kreuzzugsgedanken nicht bloß auf den Zweig der Epik gewirkt, in dem der Waffenkampf mit dem Heiden diese Übertragung nahelegte wie im Roland und der Karlssage, sondern auch auf die in der Legende übermittelte Auseinandersetzung mit Heiden zum mindesten insofern, als das Interesse des Mittelalters an Stoffen dieser Art geweckt oder belebt wird durch den Kampf der Religionen, in dem es steht. So stellen sich trotz der verschiedenen Wurzeln und trotz mancher Verschiedenheiten im einzelnen — verschieden ist der Reichtum an Fragen und Antworten, verschieden der Akzent, der auf einzelnem liegt — die Religionsgespräche doch einheitlich dar, getragen von einer bestimmten literarischen Tradition und getragen von einer einheitlichen Kultur.

Lebenslauf.

Als Tochter des Pfarrers Heinrich Schenkheld wurde ich am 27. Juli 1899 in Kleinschmalkalden (Kreis Schmalkalden) geboren. Ostern 1913 trat ich in die Städtische Studienanstalt in Kassel ein und verließ sie Ostern 1919 mit dem Zeugnis der Reife. Von Herbst 1920 an studierte ich Deutsch, Religion und Geschichte in Marburg und Tübingen. Nachdem ich am 13. Mai 1927 in Marburg meine Staatsprüfung bestanden hatte und bereits in den Schuldienst eingetreten war, reichte ich am 1. Mai 1928 meine Dissertation ein und legte am 25. Juli 1928 die mündliche Doktorprüfung ab. Allen meinen akademischen Lehrern sage ich Dank, ganz besonders aber Herrn Professor Dr. Helm, der mir die Anregung zu dieser Arbeit gegeben und sie jederzeit mit seinem wohlwollenden Rat gefördert hat, und den Herren Professoren D. Bultmann und D. v. Sooden, denen ich manchen Rat und Hinweis im einzelnen verdanke.